

## Descrierea CIP

a Bibliotecii Naționale a României

**VON HARNACK, ADOLF ORIGINEA NOULUI TESTAMENT/**

Adolf von Harnack; trad.: Gabriela Badea; ed.: Scrima Aurelian București: Herald, 2007 ISBN 978-973-7970-95-0

I. Badea, Gabriela (trad.)

II. Scrima, Aurelian (ed.)

225=135.1

ADOLF VON HARNACK

*Einleitung in das Neue Testament*

Publicată pentru prima oară în

New Testament Studies, VI, sub titlul

*The Origin of The New Testament*

*and the most important consequences of the New creation*

Williams and Norgate, 1925

© Toate drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparțin Editurii Herald.

Reproducerea integrală sau parțială a textului sau a ilustrațiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

**ADOLF VON HARNACK**

# Originea Noului Testament

Traducere și cuvânt înainte: GABRIELA BADEA

EDITURA HERALD București

Realizare grafică: ARTH DESIGN S.R.L. Bogdan Nasta

Lector:

Paul Acsinte

Tehnoredactare computerizată: Sandu Leicescu

*Notă:* Citatele biblice din prezenta ediție au fost preluate din *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediția 1968 a Institutului Biblic și de Misiune ortodoxă al B.O.R.

## În loc de cuvânt înainte

Intr-un fel această lucrare constituie o carte de geologie și nu de istorie. O carte de istorie este mereu în pericol de a se transforma într-un șantier, unde sunt sistematizate și rânduite cu iz mortuar tot felul de relicve. Orice carte de istorie are partea ei de magie, iar când spun magie mă refer în primul rând la arta de a ascunde partea de iluzie cu care lucrează autorul. Magia istoriei este una a reconstituirii - dintr-un ciob de informație fragmentară se restituie întregul în toată maiestatea lui - dar numai ciobul este palpabil și autentic, restul fiind o întrețesere de ipoteze.

Istoria lui Harnack, pe de altă parte, pornește de la și se întoarce mereu la ceva existent, la Canonul Noului Testament, care este la fel de concret și de întins ca și peisajul geografic, ascunzând semnele timpului ce devine timp material, timp solid și poate fi citit de ochiul cunoscătorului. În încremenirile de piatră se pot vedea încăleștările forțelor primare, în straturile de sedimente se poate citi un interval de pace, când timpul a lăsat lucrurile să se așeze în voia lor. Harnack nu lasă impresia că lucrează cu oseminte fragile, ci pare să poată citi jocul forțelor telurice, al principiilor primare care au creat Noul Testament, în spiritul unei adevărate istorii a ideilor, concepțiile sunt descrise ca principii. Ele sunt vii și puternice și sunt resimțite ca forțe. Ele se varsă una în alta, se amalgamează, se separă și se contracarează, au o dinamică ce poate fi aproximată ca dinamică geologică.

Și întrucât e vorba de principii, uneori ne sunt prezentate scheme actanțiale ce nu se aplică doar Noului Testament. De multe ori discuția atinge niveluri de generalitate care permit legilor enunțate să fie valide în orice altă situație similară, în orice altă religie, în orice alt moment de naștere al unei cărți sacre. Noul Testament apare, însă, drept o creație extrem de

5

originală, care e atât de stranie încât uneori nu poate fi definită decât prin paradoxuri și contrarii, mai ales când este vorba de consecințele apariției ei în Biserică.

Uneori istoria originii Noului Testament se transformă într-un joc savant de ipoteze. Metoda folosită este să se enumere tot ce s-ar fi putut întâmpla într-o situație dată, ce situații ipotetice ar fi trebuit în mod logic să decurgă din acțiunea forțelor și principiilor ce chemau la viață Noul Testament și a celor care i se împotriveau. Astfel, în mod ciudat, avem de-a face cu o istorie a lucrurilor ce s-au întâmplat și

a celor ce nu au ajuns să se întâmple niciodată, în care, în mod paradoxal, rolul scenariilor eșuate este la fel de important pentru înțelegerea particularităților Noului Testament ca și faptele în sine. Intr-un fel, construindu-și argumentația în acest mod, cartea devine foarte convingătoare, pentru că aceste principii logice cer adeziunea logică a cititorului. Cartea este înțesată de întrebări, cum ar fi de pildă: de ce sunt patru Evanghelii și nu doar una; de ce s-a păstrat și Vechiul Testament alături de cel Nou; de ce Noul Testament conține, în afară de Evanghelii, și scrieri apostolice etc. Astfel se produce o degajare a perspectivei mai mult decât binevenită, iar întrebările pe care le adresează cartea sunt în sine un câștig la fel de mare ca și răspunsurile pe care le oferă. Acest lucru face ca istoria lui Harnack să fie într-adevăr o introducere în chestiune, accesibilă și cititorului nespecialist, care, e drept, pe alocuri este copleșit de valuri de erudiție. Lectura ei rămâne rodnică chiar și pentru un neinițiat.

Lucrarea aceasta este istoria unei nașteri, iar cititorul nu trebuie să uite acest lucru, chiar dacă e vorba despre o naștere oarecum abstractă, o naștere în etape și, oricum, de nașterea unei Cărți. Este vorba de un lucru viu care vine pe lume. Ceea ce e cel mai particular la istoria lui Harnack este calitatea vie a energiilor implicate în această naștere, faptul că dacă lucrarea se vrea o geometrie a ideilor prin precizia ei, ea rămâne totuși un exercițiu de gândire viu, care lucrează cu materiale vii. Astfel, ea devine utilă pentru apropierea de Noul Testament, ca lucru viu.

*Gabriela Badea*

**6**

## Introducere

Noul Testament ca înmănunchere de scrieri apostolice și catolice\*, Regula apostolică de Credință și caracterul apostolic atribuit episcopilor (transmisibil prin succesiune) sunt rezultatele principale ale procesului de dezvoltare internă a Bisericii din primele două secole. Aceasta concluzie este universal acceptată astăzi, după cum se poate vedea din orice manual de istoria Bisericii sau de istorie a dogmei. Cu toate acestea, chiar în contextul unor excelente istorii ale originii Noului Testament și în ciuda climatului de acord general al tuturor savanților în această disciplină, nu este inutilă încercarea de a arăta cât de profund și clar s-a manifestat istoria Bisericii primare în chiar principiul director al Noului Testament, în crearea și compilarea acestuia, și cât de vaste și hotărâtoare și pe de altă parte cât de multiple și chiar contradictorii sunt consecințele apariției acestuia<sup>1</sup>.

\* Pe parcursul acestei cărți, termenul „catolic”, derivatul latin al grecescului KaGoXiKoț, este folosit cu înțelesul de „general”, „universal”; doar rareori, în funcție de context, se referă la membrii, doctrinele sau riturile Bisericii Romano-catolice - *N.tr.*

<sup>1</sup> în cartea mea *Lehrbuch ier Dogmengeschichte*(l, S.372-399) am schițat originea Noului Testament din punctul de vedere al istoriei dogmei. Scopul paginilor ce urmează este o discuție mai aprofundată și mai clară asupra principalelor etape din evoluția acestuia, și a principalelor forțe motrice, în relație cu istoria generală a Bisericii și o conturare mai accentuată a consecințelor creării Noului Testament.

**7**

În plus, chestiunea dacă Noul Testament a fost creat printr-un efort conștient nu a fost încă lămurită. Apoi, deși s-a stabilit clar că această colecție de scrieri inspirate este consecința unei selecții istorice - pentru că în vremurile timpurii orice scriere creștină cu scop didactic era considerată inspirată - se simte încă nevoia unei investigații mai riguroase a circumstanțelor care au dus la restrângerea la textele actuale și la selecția lor.

## CAPITOLUL I

# Nevoile și foitele motrice care au dus la crearea Noului Testament

Dacă observatorul avizat are în vedere numai titlul și cuprinsul Noului Testament, fie în forma actuală, fie în forma lui veche mai scurtă, de pe la sfârșitul secolului al II-lea și dacă adoptă punctul de vedere al epocii apostolice, este confruntat cu cel puțin cinci mari probleme istorice. Acestea ar fi următoarele:

1. Care este motivul pentru care o a doua colecție de scrieri canonice a apărut printre creștini și cum s-a produs aceasta? De ce nu s-au mulțumit cu Vechiul Testament, sau cu versiunea creștină a Vechiului Testament, sau - dacă au vrut să adopte o nouă colecție de scrieri - de ce nu au renunțat la prima? De ce au ales să-și asume complicația și povara a două mănunchiuri de texte? Și, în sfârșit, când a fost fixat acest al doilea grup de scrieri într-o formă definitivă?
2. De ce conține Noul Testament și alte cărți decât Evangheliile, fiind astfel structurat în două părți (Evangheliile și scrierile apostolice?)
3. De ce Noul Testament are patru Evanghelii și nu una singură?
4. De ce numai o Apocalipsă s-a păstrat în Noul Testament? De ce nu mai multe sau nici una?
5. A fost Noul Testament o alcătuire conștientă? Cum au ajuns Bisericile la un Nou Testament comun, având în vedere că bisericile provinciale și comunitățile individuale erau de fapt independente, Biserica fiind una doar la nivel de idee?

| <b>Cărțile Noului Testament</b><br>(sau Noul Testament) |   |
|---|---|
| Evangelii   | după Matei<br>după Marcu<br>după Luca<br>după Ioan  |
| Scrieri apostolice                                      | Faptele Sfinților Apostoli<br>Cele 13 epistole ale lui Pavel<br>Epistola lui Iuda<br>Prima și a doua epistolă a lui Ioan <sup>2</sup><br>(Prima Epistolă a lui Petru)<br>Apocalipsa lui Ioan<br>(Apocalipsa lui Petru)<br>(Păstorul lui Herma) <sup>3</sup> |

<sup>2</sup> Aceste două epistole sunt atestate de Frag. Murat, și de Corp. Cypr. (La Terț., *De Pudic*, trebuie citit „in primore” în loc de „in priore epistola [Joannis]”).

<sup>3</sup> Cele trei titluri între paranteze au o istorie specială. În ceea ce privește epistola I a lui Petru nu se știe dacă făcea parte din forma timpurie a Noului Testament. Cele două Apocalipse pot într-adevăr fi considerate ca parte integrantă din forma cea mai arhaică, dar au fost contestate împreună de către comunitatea din Roma, care după cum vom demonstra, a constituit leagănul Noului Testament. Contestarea Apocalipsei lui Petru a fost la început cea mai slabă dintre cele două, dar și-a atins scopul foarte repede și complet, în timp ce în cazul Păstorului lui Herma a fost foarte puternică de la început, dar nu a dus la eliminarea acestei scrieri decât mai târziu. În cea mai veche listă (romană) a scrierilor canonice pe care o deținem, este menționată o „Carte a înțelepciunii” lui Solomon, despre care ni se spune ca a fost compusă de admiratori creștini ai lui Solomon. Probabil că era 10

Din perspectiva epocii apostolice, aceste cinci întrebări apar ca tot atâtea paradoxuri enorme, câtă vreme nu se merge în profunzimea evenimentelor, și acestea sunt privite doar în desfășurarea lor superficială. Îmi propun să abordez pe scurt aceste cinci întrebări, și ar fi

foarte de dorit ca și următoarele istorii ale Canonului Noului Testament să înceapă în același fel.

### *§1. Cum a ajuns Biserica la un al doilea Canon de scrieri autorizate, în afara de Vechiul Testament?*

Din perspectiva epocii apostolice, ar fi foarte de înțeles ca Biserica să se fi mulțumit cu Vechiul Testament, ca singur suport scris, autorizat al credinței. Nu trebuie nici măcar să-mi dau osteneala să dovedesc asta.

Ar fi fost de asemenea logic ca pe măsura trecerii timpului, Biserica să fi adăugat și alte scrieri la această carte unică, pe care s-ar fi sprijinit. în susținerea acestei vorba de „Iisus Sirah”, cunoscută și sub denumirea de „Ecleziasticul”. Avem aici un fenomen ciudat, pe care nu reușim să-l deslușim întru totul. Din perspectiva sfârșitului secolului al II-lea nu era importantă ordinea Evangheliilor și nici poziția epistolelor catolice (*Philastr.* 88: „Septem epistulae Actibus Apostolorum conjunctae sunt”), care puteau de asemenea fi așezate înaintea epistolelor pauline. Nu sunt ferm stabilite decât precedența Evangheliilor în raport cu celelalte scrieri și plasarea Faptelor Apostolilor în fruntea celei de-a doua diviziuni de scrieri, întâi ca idee, apoi în practica curentă (vezi *Fragm. Murat*, și de asemenea *Irineu* și *Tertullian*). Dar ar fi o greșeală să ne imaginăm că la sfârșitul secolului al II-lea nu exista nici o preocupare în privința numărului și a ordinii scrierilor canonice. Contrariul este dovedit de cererea adresată de fratele Onesimus lui Melito, episcopul Sardisului, de a-i furniza informații în ceea ce privește ordinea și numărul cărților din Vechiul Testament. Melito răspunde acestei cereri, și după o metodă proprie de numărare fixează numărul acestora la douăzeci și unu. (*Euseb.*, *H.E.*, iv. 26,13).

11

ipoteze, ar trebui să se noteze faptul că în secolul I, chiar și printre evrei, structura Vechiului Testament nu fusese complet osificată, cea de-a treia parte a sa subzistând într-o formă ceva mai fluidă, și mai ales în diaspora evreiască; printre evreii vorbitori de greacă, circulau laolaltă cu scripturile din colecția palestiniană numeroase scrieri sacre în greacă, dintre care un număr considerabil a fost adăugat gradat și în urma unui proces foarte natural la setul de scrieri autorizate<sup>4</sup>. Deci nu ar fi venit ca un lucru atât de surprinzător sau nici nu ar fi fost privit ca ieșit din comun dacă și de partea creștină s-ar fi făcut adăugiri la același corp de scrieri. Acest lucru s-a și întâmplat pe alocuri cu Apocalipsele, chiar au fost încercări de a strecura noi capitole și versete în unele din vechile cărți componente ale Canonului. în felul acesta creștinii ar fi putut să procedeze pe o scară mult mai mare, fără a face nimic neobișnuit, suplinind cerințele care nu erau acoperite deloc sau nu în totalitate de Vechiul Testament. Sau, dimpotrivă, tot din perspectiva epocii apostolice, nu ar fi trebuit să ne surprindă dacă Vechiul Testament ar fi fost complet respins sau abandonat de bisericile neamurilor. Atunci când se predica că nu trebuie să-l cunoaștem decât pe Hristos Răstignit și înviat din morți, când se spunea că vechea lege a fost răsturnată și că totul s-a înnoit, s-a ajuns la un pas de a nu recunoaște decât Evanghelia lui Hristos și atât. „Nu cred nimic ce nu se găsește scris în Evanghelie” (*Ignat., P/n7.8*) - atunci la ce

<sup>4</sup> A se vedea lucrarea mea *Altchristl. Lit-Gesch.*, I, S. 849 ff.; ii.1, S. 560-589; *Texte u. Unters.*, Bd39, Hft.1, S69 ff. Este bine cunoscut faptul că în jurul anului 200 d.H., *Tertullian* voia să adauge Cartea lui *Enoch* la Vechiul Testament și modul în care își motivează gestul este foarte interesant. Vezi *Sitzungsber.*, 1914, S.310 f. 12 mai servea Vechiul Testament? Faptul că apostolul care predica aceasta accepta totuși el însuși Vechiul Testament, nu pune probleme deosebite. Neamurile creștinate știau foarte bine că apostolul, care pentru evrei devenise un evreu, alesese în ceea ce îl privea, din respect pentru evrei, să îmbrățișeze multe lucruri care nu erau menite să fie acceptate și de alții, și care nici nu mai trebuiau neapărat acceptate.

Așadar pentru oricare dintre aceste trei ipoteze (doar Vechiul Testament, Vechiul Testament îmbogățit, nici un Vechi Testament) am fi fost pregătiți, dar am fi fost total luați prin surprindere de ceea ce s-a întâmplat de fapt - un al doilea set de scrieri autorizate. Cum de s-a întâmplat asta? Este adevărat că existența Vechiului Testament a avut un rol esențial în sugerarea și crearea unui Nou Testament; și cu toate astea, Vechiul Testament a fost timp de decenii cel mai mare obstacol în fața unei astfel de noi creații, mai ales pentru că Vechiul Testament fusese deja supus, în întregime și cu multă iscusință, unui proces de interpretare creștină<sup>5</sup>, ceea ce făcea ca el să se constituie într-un document de bază pentru noua experiență pe care o trăiseră creștinii.

Și totuși, undeva dedesubtul mișcărilor timpului, creștea ceva ce avea să favorizeze ceea ce avea de fapt să se nască - anume Noul Testament, în detrimentul celorlalte posibilități.

Acestea din urmă își aflau forța în jocul vectorilor de la suprafață, în timp ce în adâncuri lucrase de la începuturi un spirit nou, care se lupta să iasă la lumină.

<sup>5</sup> Ap. Pavel însuși a dat o serie de astfel de interpretări, deși se știe că el admitea și un sens literal vechii legi.

13

Aici suntem confrunțați cu trei întrebări: (A) Care au fost motivele ce au condus la crearea Noului Testament? (B) De unde a venit autoritatea care a fost necesară unei asemenea creații? (C) Presupunând că Noul Testament ar fi fost cu adevărat necesar, cum s-a constituit până la urmă în fapt?

(A) Aici au interacționat o serie de motive, în ordine crescătoare a importanței; dar abia ultimul dintre acestea cerea imperativ o nouă colecție de scrieri autorizate alături de Vechiul Testament (fără abandonarea acestuia).

(1) Cea mai timpurie forță motrice, care a început să funcționeze de la începutul epocii apostolice, a fost reverența maximă cu care erau considerate cuvintele și învățăturile lui Iisus. Am folosit intenționat expresia „maximă reverență” deoarece în concepțiile acelei vremi inspirația și autoritatea aveau mai multe grade. Chiar și spusele profeților aveau grade înalte și foarte înalte. Nu poate fi urmă de îndoială că pentru ucenici Cuvântul lui Iisus reprezenta gradul cel mai înalt. El însuși își începuse de multe ori mesajul cu formula: „Am venit” (adică, pentru a face ceva ce nu fusese încă înfăptuit), sau „Ci vă zic vouă” (ceva ce contrastează cu ceea ce fusese spus până la El). Aceste cuvinte și-au găsit recunoașterea deplină în rândul discipolilor în convingerea nestrămutată că spusele și poruncile lui Iisus constituiau suprema regulă de viață. Iată cum împreună cu Vechiul Testament a apărut Cuvântul Domnului, dar în formula  $\Upsilon\alpha\kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\kappa\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\mu\circ\varsigma$ ,<sup>6</sup> cei doi termeni nu au aceeași greutate, termenul

<sup>6</sup> (Scripturile și Domnul). Nu sunt sigur dacă titlul de Domn pentru Iisus a fost o invenție a neamurilor creștinate.

Ideea de „Mesia” o include pe cea de Domn. Formula „Scripturile și Domnul” apare de 14

secund, nescris, era mai accentuat decât primul, posesor al unei forme literare. Putem afirma că în această formulă se află inclus nucleul Noului Testament. Dar chiar și în timpul epocii apostolice și în comunitățile palestinene, devenise echivalentă cu formula ai  $\Upsilon\alpha\kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\kappa\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\mu\circ\varsigma$  e6aYY<sup>lov</sup>pen<sup>tu</sup> c<sup>^</sup> vestea cea bună cuprindea și ceea ce a spus, a propovăduit și a dezvăluit Mesia.<sup>8</sup> Aceste formule aproape identice, deși nu-i deosebesc încă pe cei ce îl urmează pe Iisus de iudaismul ideal, marchează totuși ruperea de iudaismul așa cum era pe atunci.<sup>9</sup>

multe ori atât pe parcursul epocii apostolice cât și în perioada post-apostolică.

<sup>7</sup> Scripturile și Evanghelia.

<sup>8</sup> Ar fi o pierdere de vreme să discutăm aici care dintre cele două formule (ai  $\Upsilon\alpha\kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\kappa\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\mu\circ\varsigma$  sau ai  $\Upsilon\alpha\kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\mu\circ\varsigma$ ) este cea mai veche. În ceea ce privește termenul „evangelium” și istoria sa, a se vedea cartea mea *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung* (1910), S. 199-239.

<sup>9</sup> Trebuie să ne oprim un moment, deoarece pentru a înțelege mai bine ceea ce s-a întâmplat de fapt, istoricul Noului Testament trebuie întâi să ia în considerare ceea ce s-ar fi putut întâmpla. Dacă motivul descris aici ar fi acționat singur, netulburat de jocul celorlalte motive, ne-am fi putut aștepta la o colecție a spuselor lui Iisus, mai bine sau mai puțin încheată, eventual combinată cu câteva elemente eshatologice care să-și fi luat locul alături de Vechiul Testament. Și pentru o vreme asta s-a și întâmplat, atât în ceea ce privește formele mai puțin încheiate cât și cele mai legate. În compilația *Q*, care este fundamentul atât al *Evangheliei după Matei* cât și a *celi după Luca*, avem un exemplu al formelor mai puțin bine încheiate, în timp ce în versiunea creștină a celor Două Căi, avem un exemplu de formă mai legată. Cea din urmă, în forma pe care a primit-o în „Didahia” este deosebit de interesantă, pentru că e o încercare de a fundamenta pe cuvintele lui Iisus nu numai etica creștină, ci și cele mai importante instituții ale comunităților creștine (cum ar fi Botezul, Rugăciunea, Postul, împărtășania, regulile de viață etc), și de a da statutului de creștin o bază „evangelică”, astfel încât Vechiul Testament să nu fie singura autoritate scrisă. Nu în ultimul rând, această formă veche a „Didahiei”, prin aceea că se pretinde a fi și „învățătura Domnului” și „învățătura Apostolilor” (AiSaxri Kvpiov 6id tcbv ip dnoatoXcov) implică și o identificare a

15

(2) Al doilea motiv, care se manifestă cu precădere la sf. Ap. Pavel, dar nu numai, este interesul deosebit pentru Moartea și învierea lui Mesia Hristos, un interes care a dus la acordarea unei mari importanțe și la cristalizarea unei tradiții privitoare la momentele cruciale ale istoriei sale. Sub influența acestui motiv, Evanghelia a ajuns să însemne vestea cea bună a planului de mântuire a lui Dumnezeu, anunțat de profeți și împlinit prin Moartea și învierea lui Hristos<sup>10</sup>; și atunci s-ar simți nevoia ca darea de seamă asupra momentelor cruciale din viața Mântuitorului să meargă mână în mână cu istoria Vechiului Testament, privită ca profetică.<sup>11</sup> Atunci trebu-

Apostolilor cu Hristos, ceea ce, după cum vom vedea, este condiția esențială a originii Noului Testament. Deci putem afirma fără nici o exagerare că compilația Q (*în forma ei cea mai veche precum și Didahia veche își propun fiecare în manieră proprie să fie un Nou Testament sau „Noul Testament”*). Nu era exclus ca creștinătatea să nu fi produs ca Nou Testament al ei altceva decât un text ca „Didahia”, luat împreună cu Vechiul Testament (și Evangheliile). Cât de aproape am fost de asta, se poate estima având în vedere că și după crearea Noului Testament, producția de opere ca Didahia, bazate pe autoritatea Domnului și a Apostolilor (constituții, canoane etc), a continuat până în secolele V și VI. *Motivul care a dus la nașterea acestui tip de literatură e mai vechi decât cel care a dus la nașterea Noului Testament*. Atunci când vorbim despre lucrări precum „Canoanele Apostolice” trebuie să ne aducem aminte că avem de a face cu scrieri rivale ale Noului Testament, o idee mai veche și mai venerabilă decât însuși Noul Testament, în ciuda faptului că ele dezvoltă această idee în moduri noi și îndrăznețe.

<sup>10</sup> O schimbare se produce și în conceptul de 6 Kupioș. Prin acest termen Hristos este privit mai degrabă din punctul de vedere al naturii sale și devine învățătorul mandatat divin.

<sup>11</sup> Selecția evenimentelor din viața Mântuitorului narate, sub imperiul acestui sentiment, era la început pur arbitrară. Planul Evangheliei după Marcu demonstrează foarte clar că accentul era pus pe istoria Răstignirii și a învierii. Pentru a lega învățăturile lui Hristos de aceste momente, era necesar să existe și un fel de istorie preliminară. Aceasta este furnizată de Sf. Evanghelist Marcu. Dar istorisirea lui 16

ie să se fi născut spontan în rândul creștinilor dorința și strădania de a dovedi concordanța profeției cu felul în care a fost împlinită, pentru a-și întemeia religia și pentru a respinge necredința evreilor. Astfel Biserica avea tot atâta nevoie de o tradiție istorică legată de viața lui Iisus cât avea nevoie de Vechiul Testament; iar o comparație punctuală a profeției și a felului în care a fost ea realizată" era absolut necesară. Aceste cerințe erau încă acoperite de formula ai Ypacpai Kai 6 Kvjioc, (sau TO eoaYYEAioo), dar conceptele 6 Kapioc, (xο £x>ayyEkiov>), cereau, în afară de învățăturile morale (și eshatologice) ale lui Iisus și o consemnare istorică a vieții lui. *Evangheliile noastre se află în acest stadiu de dezvoltare, ca și multe Evangheliile despre care încă vorbește Sf. Evanghelist Luca*. Faptul că erau într-adevăr multe este o dovadă în sine nu numai a nevoii acute de ele, ci și al neglijenței în ceea ce privește autenticitatea. La început nu autoritatea asociată autorului asigura răspândirea cărții, ci conținutul propriu acesteia. Componenta istorică a acestor scrieri scotea în relief separația dintre Biserică și Sinagogă încă și mai mult decât literatura Didahiei, pentru că aceasta din urmă puteau încă fi raportată la etica evreiască, și de fapt se și dezvoltase din aceasta (vezi „Cele două căi”),

este determinată într-o foarte mică măsură de interesul pentru împlinirea profeției - mai ales că materialul de care dispunea în acest sens e foarte nesemnificativ (dar iată ce a încercat Matei să facă din asta). Până când nu s-a făcut tranziția curajoasă de la istoria preliminară (istorisirea învățăturilor Mântuitorului și a miracolelor săvârșite) la ceea ce numim azi „istorie preliminară” (Matei i.-ii., Luca i.,ii., etc), schema împlinirii Profeției nu s-a putut aplica convingător, după cum ea era deja prezentă în relatarea Răstignirii și a învierii și cum se va aplica în istorisirea mai ales a faptelor ce s-au întâmplat pentru a împlini voia lui Dumnezeu.

17

în timp ce literatura istorică pune accentul pe tot ceea ce pentru evrei era un „scandalon”, stabilind și lărgind astfel ruptura dintre ei și corpusurile creștine. Sub influența celui de-al doilea motiv, conjugat cu primul, formula „Scripturile și Domnul” s-a transformat în „Scripturile și Evangheliile (scrise) sau Evanghelia (scrisă)”.<sup>12</sup> Situația istorică din Biserici care a corespuns acestei noi formule a fost aceea care a precedat crearea Noului Testament.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Astfel, Evangheliile erau de asemenea numite și „Scripturile Domnului”: vezi Dionisios Cor. (c. 170 d.H.) în Eusebiu, *H.E.*, iv. 23,22 (Clem. Alex. și Tertulian).

<sup>13</sup> Și aici ar fi bine să zăbovim un moment. Dacă motivul sus-menționat împreună cu primul ar fi acționat liber, fără interferențe cu alte motive, rezultatul ar fi fost ceva de genul: fie o Evangheliie scrisă care s-ar fi adăugat Vechiului Testament cu toată demnitatea cerută de subiectul său, fie, pe de altă parte, o compilație de concordanțe a profețiilor din Vechiul Testament cu evenimentele istorice din viața lui Iisus (alături de scrieri ca Q sau Didahia). Prima alternativă, după cum este bine știut, s-a realizat în fapt. Bisericile iudeo-creștine, atât timp cât au existat, au adăugat numai o singură Evangheliie la Vechiul Testament, „Evanghelia Evreilor” sau „Evanghelia Eboniților”, și nimic altceva. E de presupus că și Bisericile egiptene au avut o perioadă cu numai o singură Evangheliie în plus față de Vechiul Testament. Este de altfel sigur că multe Biserici importante, timp de o jumătate de veac, (cca.130-170 sau 180 d.H.) au avut doar o singură Evangheliie (sau mai multe - nu e acum în discuție asta) pe lângă Vechiul Testament, și că în ceea ce privește Bisericile siriană și arabă această stare de fapt s-a prelungit până la mijlocul secolului al III-lea. Acum ne preocupă doar clarificarea faptelor. Dacă Evangheliile erau apreciate numai după conținut, dacă forma și autoritatea autorului erau deja importante, care era relația între ele și Vechiul Testament - sunt întrebări care nu intră în aria de interes a discuției noastre la acest moment, în orice caz, ipoteza apariției unui „Nou Testament” compus dintr-o singură Evangheliie, sau mai multe, nu era deloc exclusă, dimpotrivă părea favorizată de toate circumstanțele. Ne putem întreba dacă cursul istoriei Bisericii ar fi fost mai lin dacă s-ar fi limitat la un Nou Testament alcătuit dintr-o Evangheliie sau din mai multe Evanghelii. Dar autoritatea Vechiului Testament nu ar fi fost mult prea mare apoi, dacă Biserica ar fi fost obligată să se dispenseze de 18

(3) Al treilea motiv ține în principal de Sf. Apostol Pavel și de cei care îl urmează. Se exprimă în expresii ca acestea: „Căci împlinirea Legii este Hristos”, „Legea a venit prin Moise, dar Mântuirea și Adevărul prin Iisus Hristos” și altele. Creștinii din linia lui Pavel, și chiar mulți dintre cei care nu-i îmbrățișeaseră învățăturile, erau convinși că Hristos, în ciuda legăturii sale cu Vechiul Testament, adusese ceva esențial „nou” și că pusese bazele unui „Nou Legământ”. Conceptul de „Nou Legământ” sugera în mod necesar nevoia de ceva în genul unui document, căci ce este un legământ fără documentul aferent? Un entuziast ca Ignatius putea într-adevăr să exclame: „în ceea ce mă privește, documentele mele sunt epistolele lui Pavel? A pune întrebarea echivalează cu a-i da un răspuns afirmativ. Evanghelia după Ioan nu ar fi putut îndeplini oficial absolut necesar pentru Biserică pe care l-a îndeplinit ulterior canonizatul Pavel, după cum nici Sf. Evanghelist Marcu și sf. Evanghelist Luca nu ar fi reușit singuri. În ceea ce privește cea de-a doua posibilitate - aceea de a fi moștenit, în loc de Evangheliile și Epistolele Sf. Apostol Pavel, o compilație de concordante între profeții și îndeplinirea lor (cu sau fără Q) - nici în această direcție nu ducem lipsă de încercări. Astfel de compilații existau, după cum este arătat în lucrările lui Iustin în comparație cu alte scrieri (de la Faptele Apostolilor în continuare). A se nota mai ales „EKAΘycpi” de Melito (Euseb., H.E., iv. 26, 13 f), care din păcate nu a ajuns până la noi; aceasta era alcătuită din „extrase din Lege și Profeții privitoare la Mântuitorul nostru și întreaga noastră credință”. Nu mic era pericolul ca până la urmă creștinii să se fi mulțumit cu asemenea indexuri de concordante, iar o dezvoltare pe această linie ar fi dus la un Nou Testament superficial și mărginit. Din fericire, nimeni nu a reușit să găsească o formă satisfăcătoare pentru această variantă. Astfel că ea a rămas o tendință informă în sânul Bisericii, și din acest punct de vedere Noul Testament nu și-a găsit un rival în această posibilă formă, după cum în mod unanim recunoscut și-a găsit în Didahia. Vom discuta mai încolo faptul că Marcion a fost suficient de inspirat să găsească o formă pentru o întreprindere total contrară, în Antitezele lui, și că i-a dat acestei scrieri autoritatea de scriere canonică.

19

Iisus Hristos - documente de netăgăduit, Crucea Sa și Moartea și învierea Sa”<sup>14</sup>, însă chiar paradoxul exaltat al acestei afirmații demonstrează că ea nu ar fi putut deveni niciodată bun comun. Nu, dacă zăpăzirea dinaintea a fost rupt în bucăți, trebuie să existe un nou înscris care să fie pentru noi! Dacă Legea scrisă este abolită, trebuie ca Mântuirea și Adevărul așternute în scris să îi ia locul. Și cu toate acestea observăm că nici din partea Sf. Pavel și nici a celorlalți nu există voci care să ceară un nou document. De ce nu? Tocmai pentru că li se părea că erau deja în posesia unuia, și anume a Vechiului Testament, ale cărui pasaje profetice căpătau în ochii lor cea mai mare cuprindere în interpretare. Introducând în însăși corpul Scripturilor distincția, de fapt chiar opoziția între Lege și Evanghelie, căutând această distincție în toate pasajele care vorbesc despre ceva „nou”, despre un nou legământ, despre Primul și al Doilea Legământ etc, despre extinderea legământului către neamurile de păgâni, ei simțeau că se află deja în posesia documentului scris al noului mesaj al mântuirii, autoritatea de care aveau nevoie.<sup>15</sup>

Dar astfel subzistă o anumită ambiguitate, sau cel puțin aparența unei ambiguități. Până și Sf. Apostol Pavel pare grav afectat de ea. Unde se află linia de demarcație între Lege și Profeții? Ce este Vechiul și ce este Noul? Oare tot ce se găsește în Vechiul Testament e de fapt nou, și este doar nevoie de o interpretare corectă pentru a surprinde Noul peste tot? Este astfel Vechiul

<sup>14</sup> „Euoi dpxeid amu Inoooc, Xpioroc,, rd aOiKxa dpxeia 6 oravpoc, auxov Kcpi 6 6dverroc, KCII r| dvacnraoic, auxou.

<sup>15</sup> Vezi mai ales Epistola lui Barnaba, și Iustin. 20

din Vechiul Testament doar un spectru năbădăios ce emană din orbirea încăpățânată a evreilor?<sup>16</sup> Sau poate că întregul Vechi Testament este de fapt nou, iar Dumnezeu din motive pedagogice a ascuns Noul sub vălul aparenței Vechiului - de fapt nu doar sub vălul aparenței, ci sub Vechiul însuși, în acord cu caracterul iudeu, și că acum, prin Hristos, vălul este ridicat pentru creștini.<sup>17</sup>

Sau ar trebui făcută o distincție între Legea morală și Legea rituală - ultima dintre ele fiind abrogată, în timp ce prima își păstrează autoritatea? Sau „Noul este o etapă într-o dezvoltare continuă, care nu-și neagă relația cu „Vechiul”, ci într-un fel îl completează, îi adâncește înțelesurile și face ca poruncile sale să fie mai stringente, sau dimpotrivă ușurează jugul Vechiului Testament? Sau, poate până la urmă toate aceste supoziții sunt eronate? Va fi Vechiul complet abolit pentru că ar fi o greșeală foarte gravă să vedem în Vechiul Testament expresia Cuvântului lui Dumnezeu? Nu a fost nicicând vreun Vechi Legământ și astfel

Vechiul Testament e demascat: este opera evreilor și ca atare trebuie fie disprețuit, fie condamnat.

Acestea erau dificultățile care apăsau din ce în ce mai tare asupra controverselor creștinilor cu evreii și gnosticii și care, în primul rând, constituiau o sursă de disconfort în viața Bisericii întrucât dominau gândirea conducătorilor lor intelectuali (între 60 d.H. și 160 d.H.). În ce fel se putea elibera Biserica de aceste chinuitoare dileme? Era nevoie de un document autorizat care, pen-

<sup>16</sup> Aceasta este viziunea autorului Epistolei lui Barnabas.

<sup>17</sup> Aceasta este viziunea comună, împărtășită de Iustin.

## 21

tru că oferea *a priori* punctul de vedere corect, ar fi tranșat o dată pentru totdeauna aceste chestiuni. Dar unde se putea găsi o astfel de scriere? Punctul de vedere corect între iudaism și iudeo-creștinism pe de-o parte, și pe de altă parte între Marcion și gnosticism, a fost fixat prin hotărârea fermă a Bisericii importante, împreună cu Apostolii originari și Sf. Pavel, de a rămâne credincioase Vechiului Testament, și în același timp de a face apel la scrieri fundamentale ce mărturiseau mesajul transcendent al Noului Legământ, și care dădeau autoritate scrisă formulei „legisdatio în libertatem”, prin contrast cu „legisdatio în servitutum” a aceluiași Dumnezeu.<sup>18</sup>

Oricine citește Dialogul lui Iustin cu Typho nu se poate sustrage impresiei foarte pronunțate că autorul pare să reclame existența unui Nou Testament, dar de vreme ce nu poate trimite direct la el, *ca la un document fundamental*, este constrâns să scrie capitole interminabile și să și-l construiască singur din Vechiul Testament și din istoria lui Iisus (Evangheliile)! Dacă ar fi putut să citeze ca pe Cuvântul Domnului în sensul strict măcar unul din mulțimea de pasaje potrivite din Sf. Pavel, și dacă ar fi putut să trimită la cărțile „Noului Legământ”, cât de ușoară și mult mai scurtă ar fi devenit atunci sarcina lui.

(4) Cel de-al patrulea și ultimul motiv se naște din problema pe care o pune Bisericii o abundență de litera-

<sup>18</sup> Aceasta însemna respingerea viziunilor de tip „Barnaba” (că Vechiul Testament este o greșeală evreiască), și de tip marcionian și gnostic (anume că așa-zisul Legământ Vechi împreună cu Vechiul Testament ar fi opera unui alt Dumnezeu), dar și a viziunii strict iudeo-creștine (că Noul Legământ nu aduce de fapt nimic nou și că nu reprezintă decât o completare și o continuare a celui Vechi).

## 22

tură creștină. Un mare număr de scrieri creștine cu un conținut foarte variat se iviseră (mai ales scrierile gnostice), din care o parte avansau pretenții de scrieri autorizate, și care de multe ori creau controverse serioase printre credincioșii obișnuiți. Ce corespunde Ortodoxiei („Ortognomie”, Iustin?) și ce îi este contrar? Ce este catolic și ce nu?

Aceste întrebări au devenit chestiuni arzătoare ce necesitau o selecție autorizată care să cuprindă ceea ce era de încredere și valabil. Și în afară de asta, pe măsura trecerii timpului, creștea și tentația de a distinge între Vechi și Nou; pentru că religia creștină experimenta ceea ce experimentează fiecare religie și fiecare comunitate religioasă - începea să-și venezeze propriul trecut. Cu cât mai cețos, mai agitat și mai fragil îi apărea prezentul ei, cu atât trecutul i se aureola, devenind mai prețios și mai sacru, vremea energiilor creatoare, cu tot ceea ce ținea de asta. Astfel, în mod necesar, procesul de selecție a fost guvernat pe lângă criteriul catolicității de criteriul vechimii, căruia i s-a atașat apoi denumirea specifică de „apostolic”. Dar ceea ce fusese selectat drept ortodox și „catolic” avea în consecință o anumită autoritate, care era întărită dacă i se putea asocia și predicatul „apostolic”.<sup>19</sup> Astfel rezultanta acestui al patrulea motiv urma să

<sup>19</sup> Sarcina selecției era îngreunată de credința timpurie că cel care vorbește (sau scrie) despre Dumnezeu, o face sub oblăduirea Duhului Sfânt. (1 Cor. XII. 3; Didahia IV. 1: 60EU rj Kvptoxqš XciAeitai ocsi Kopioc, EOTIV. Tertullian cel de modă veche, *De cultu*, I.3: „Omnis scriptura aedificationi habilis divinitus inspirata est”). A reține o scriere și a respinge o alta era deci o mare responsabilitate. Privit din acest punct de vedere, Noul Testament este așadar un produs rezidual, iar credința în originea sa inspirată nu e decât o relikvă a concepției mult mai răspândite că Duhul Sfânt inițiază și dirija orice mărturisire

## 23

se combine cu ceea ce era cerut de al treilea motiv: astfel în interiorul corpului de scrieri „catolice” și „apostolice” urmau să fie găsite documentele fundamentale, autorizate, ale Noului Legământ.



Am schițat până acum istoria embrionară a Noului Testament în ceea ce privește cauzele sale fundamentale.<sup>20</sup> Această istorie a dus la *evangelii scrise* pe de-o parte, și, pe de altă parte, la nevoia unui *document fundamental* care să consfințească Noul Legământ și să servească la combaterea iudeo creștinilor și gnosticilor deopotrivă. Ba mai mult, această istorie a dus de asemenea la nevoia de a separa scrierile ortodoxe („catolice”) de masa de lucrări înșelătoare, și de a acorda o cinstită specială la *tot ce era vechi* („apostolic”). Aceste cerințe și nevoi ar trebui

sinceră despre EL. Astfel Noul Testament este un produs rezidual și în același timp o creație nouă (în calitate de colecție de scrieri apostolice-ortodoxe). Prima fațetă i-a fost determinată de procesul de restrângere implicat de o selecție, cealaltă de procesul de colare.<sup>20</sup> Cauzele ce decurg din relația Bisericii cu lumea înconjurătoare păgână nu pot fi incluse aici. Apologetii, chiar și după crearea Noului Testament nu au simțit nevoia să schimbe metoda de a opera numai cu Vechiul Testament, cu mici adăugiri din tradiția evanghelică. Când aveau de a face cu păgânii era un mare avantaj de a putea recurge la scrieri cu o vechime venerabilă, astfel încât scrierile mai recente erau lăsate la o parte; e drept că, dintre apologeti, Iustin este primul care face apel îndeosebi la noile scripturi (Evangheliile) și în controversele cu păgânii le aruncă pe acestea în față într-o manieră mult mai tranșantă decât oricare dintre succesorii lui. Cea mai importantă operă apologetică a Bisericii primare, *Apologeticum* a lui Tertullian, nu oferă în legătură cu Hristos decât o schiță istorică, care probabil că a fost receptată de către păgâni ca derivând din Faptele lui Pilat, în timp ce Evangheliile erau ca și ignorate. Prin aceste remarci nu vreau totuși să neg că în multe cazuri de controversă cu păgânii, nu a fost un mare avantaj a putea să faci referință la Noul Testament alături de Vechiul Testament, și că trebuie să se fi produs suficiente complicații atât timp cât acest lucru nu a fost posibil. 24

să sugereze prin ele însele criteriile după care s-a operat alegerea acestor cărți; dar sarcina alegerii trebuie să fi fost ușurată acolo unde articole de credință se vor fi încetățenit ferm, astfel încât un standard fix al selecției se constituise deja.<sup>21</sup> Astfel un Vechi Testament interpretat într-o manieră creștină sau un Vechi Testament îmbogățit nu mai erau suficiente; pentru că nici unul, nici celălalt nu îndeplineau cerințele care se dezvoltaseră și se afirmau atunci cu putere. În cauzele pe care le-am descris până acum, Noul Testament există în embrion.

(B) Dar de unde a provenit autoritatea necesară unei asemenea producții? Trei lucruri trebuie luate în considerare.

În primul rând, în creștinismul timpuriu, deși se credea că fiecare creștin primise Duhul Sfânt, unii dintre ei erau priviți ca fiind inspirați în mod special, ca Purtători ai Duhului Kert'eȘoxiiv. îndrumările acestor „Apostoli, Profeți și învățători” nu puteau fi decât acceptate și urmate pur și simplu.<sup>22</sup> Deși pe de o parte, existența și

<sup>21</sup> Aici este momentul când se ivește problema legăturii dintre Noul Testament în formare și Crez - problemă pe care Lessing a formulat-o primul în mod clar. Soluția lui este corectă în sensul că standardul ortodoxiei, Regula de Credință, e mai veche decât Noul Testament și a exercitat o influență importantă asupra compilării acestuia. Fragmentul Muratorian, prin câteva din pasajele sale, oferă dovada suficientă că a fost așa, deși se putea demonstra lucrul acesta și dispen-sându-ne de mărturia lui. Însă Lessing nu a arătat, sau nu a arătat suficient de clar, că fiecare colecție de texte sacre prezintă tendința înăscută și de nestăvilit de a se elibera de circumstanțele în mijlocul cărora care s-a format.

<sup>22</sup> Vezi în acest sens cartea mea *Missionsgeschichte*, 1, S.267 ff., precum și *Kirchenverfassung*, S.18 ff. Legătura acestor trei categorii cu tradiția evreiască nu mai trebuie discutată aici.

25

activitatea lor ar fi putut însemna o piedică în calea formării unui canon scris autorizat - pentru că ce nevoie ar fi fost de Scripturi atât timp cât exista accesul direct la autoritățile în carne și oase? - totuși, pe de altă parte, ar fi putut să funcționeze ca promotori ai acestei idei; pentru că dacă ar fi dat instrucțiuni în vederea producerii de texte, acestea nu ar fi putut de asemenea decât să fie urmate, în persoana acestor purtători ai Duhului, Biserica a dispus până târziu în secolul al II-lea de autorități care ar fi putut produce noul și l-ar fi putut legitima. Dacă ulterior episcopul era consultat asupra a ceea ce trebuia citit în public<sup>23</sup>, nu e nici urmă de îndoială că în perioada de început aceeași întrebare era adresată „Apostolului” sau „Profetului” sau „învățătorului” și că autoritatea lor era suficientă.

În al doilea rând, orice grup de creștini care se aduna în numele lui Iisus Hristos și care dădea o hotărâre sau o indicație, simțea și știa că se află sub influența Duhului Sfânt - cu alte cuvinte, sub oblăduirea Domnului Iisus (1 Cor., v.4) în calitatea sa de conducător și sprijinitor. Formule precum: „Pentru că părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă că..” (Fap. Ap., xv, 28), sau „Ceea ce noi am grăit, Dumnezeu a grăit prin noi” (1 Clem. Ad Cor.59) și „Am scris ori am vorbit în Duhul Sfânt” (1 Clem. ad Cor.63) erau curențe. Dar Biserica în întrunire solemnă

era în mod special un organ al Sfântului Duh; Sohm are dreptate în lucrarea sa *Kirchenrecht* (vol.I), identificând astfel sursa puterii absolute a Sinoadelor, care s-au dez-

<sup>23</sup> Vezi de ex. Euseb., *H.E.*, vi.12,4, unde Serapion, episcopul Antiohiei în vremea lui Septimiu Sever, dă o hotărâre importantă privind Evanghelia după Petru. 26

voltat într-adevăr din adunările Bisericii.<sup>24</sup> Această putere se exercita și asupra selectării scrierilor de păstrat sau de respins, citite public sau excluse. Din acest purt de vedere putem înțelege caracterul peremptoriu al expresiilor fragmentului muratorian („recipi non potest”; „recipimus”; „legi oportet”; „se publicare în finem tempo-rum non potest”; „nihil în totum recipimus”; [„rejici-mus”]), sau afirmațiile asemănătoare ale lui Tertullian: „non recipitur” (Apoc.Enoh); „a nobis quidem nihil om-nino rejiciendum est quod pertineat ad nos”;<sup>25</sup> „penes nos [istae scripturae] apochryphorum nomine damnantur”<sup>26</sup>, „cerți sumus nihil recipiendum quod non conspiret germanae paraturae”<sup>27</sup>; „receptor apud ecclesias epistola Barnabae”<sup>28</sup> - care sunt menite a fi primite ca hotărâri ale Bisericilor. Și mai mult de atât, faptul că deciziile Bisericilor privind admisibilitatea unor cărți în canon depindeau direct, în unele cazuri cel puțin, de hotărâri ale Sinoadelor este clar afirmat de Tertullian (*De Pudic.* 10): „sed cederem tibi, și scriptura Pastoris non *ab omni concilio ecdesiarum*, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa indicaretur”.<sup>29</sup> Așadar comunitatea, în adunare solemnă și sub îndrumarea Duhului Sfânt era percepută

<sup>24</sup> Când ulterior Constantin și succesorii săi tratau cu reverență sinoadele ecumenice ca instrumente ale Sfântului Duh, iar Iustinian considera hotărârile primelor patru Concilii ca egalele celor patru Evanghelii, acționa un principiu ce poate fi identificat în istoria timpurie a Bisericii.

<sup>25</sup> *De Cultu.*, i.3.

<sup>26</sup> *De Anima*, 2.

<sup>27</sup> *Loc.cit.*

<sup>28</sup> *De Pudic.*, 20.

<sup>29</sup> Vezi de asemenea în *De Baptism*, 17, intenția lui Tertullian de a provoca biserica să dea un decret prin care să anuleze primirea prea pripită a *Acta Pauli* ca document autentic.

27

ca îndrituită să accepte sau să respingă texte din Canon, iar această putere a și fost exercitată conștient.<sup>30</sup>

în al treilea și ultimul rând, mai este o circumstanță, care nu trebuie trecută cu vederea. Cu cât perioada apostolică se îndepărta în timp, cu atât creștea sacralitatea textelor cu caracter catolic și apostolic, datorită tocmai acestor calități și a vechimii lor. Ele dobândiseră o asemenea autoritate în sânul Bisericii cât și la exterior, încât Bisericile nu îndrăzneau să creadă că e în puterea lor să le accepte sau să le respingă<sup>31</sup>. Am atins deja conceptul

<sup>30</sup> Augusto vorbește deschis despre „sancti at docti homines” în calitate de compilatori ai Noului Testament („Legunt scripturas apocryphas Manichaei, a nescio quibus sutoribus fabularum sub apostolorum nomine scriptas, quae suorum scriptorum temporibus in auctoritatem sanctae ecclesiae recipi merentur, si sancti et docti homines, qui tunc in hac vita erant et examinare talia poterant, eos vera locutores esse cognoscerent”) O informație foarte utilă (cf. *Origene, Praef. in Luc.H*) Legende că apostolii înșiși, sau că apostolul Ioan, ar fi compilat Noul Testament, apar prima dată în Evul Mediu și sunt fără valoare istorică. De aceea este surprinzător că Overbeck nu are nici un scrupul să folosească o astfel de legendă târzie pentru a susține ipoteza influenței predominante a lui „Ioan” (adică a celei de-a patra Evanghelii) în alcătuirea Canonului Evangheliilor. (*Das Johannesev.*, 1911, S. 486: „în legende foarte vechi (!) în care Ioan este desemnat ca fondator al Canonului Evangheliilor și uneori al întregului Nou Testament, trebuie să vedem un ecou al modului cum au decurs lucrurile în realitate, dacă totul s-a întâmplat după cum cred eu”. S. 490: „Există o legendă eclesiastică conform căreia Sf. Apostol Ioan ar fi fondatorul Canonului Evangheliilor și chiar al Canonului în întregime. Această legendă, deși târzie și inacceptabilă integral în privința conținutului, ar putea fi folosită pentru a vedea în ea o reminiscență istorică confuză a unor fapte similare în creștinismul timpuriu, după cum le-am schițat eu”). Cu cât dispreț ar fi copleșit Overbeck oricare alt critic care ar fi luat o asemenea legendă atât de în serios!

<sup>31</sup> Ne putem imagina acest proces după cum urmează: La începuturi, în continuarea epocii entuziasmului divin, fiecare scriere creștină era considerată inspirată (vezi mai sus). De-a lungul timpului, pe măsură ce numărul de scrieri a crescut și conținutul lor a devenit din ce în ce mai variat, estimarea valorii lor și sentimentul de reverență s-au 28

de „catolic”; în paragrafele următoare vom trata mai detaliat conceptul de „apostolic”. Aici trebuie doar să afirmăm că importanța pe care o dobândiseră scrierile apos-tolic-catolice, fie ca titlu sau în conținut, în secolul al II-lea în contextul controversei gnostice, devenise atât de mare, încât Bisericile se plecau în fața ei, simțind că au pierdut orice drept de decizie asupra lor și neputând adopta decât o atitudine pur pasivă relativ la ele. Decizia nu mai este decizie, ci *consimțământ*; Bisericile le acceptau cu toate consecințele aferente. Până și în cazul *Acta*

*Pauli* în Cartagina, pe care o menționează Tertulian, lucrurile nu ar fi putut să se întâmple altfel. Când această carte, care pretindea să dea o descriere datând din epoca apostolică a faptelor și învățăturii Sf. Pavel, a ajuns la Cartagina, a fost acceptată drept autoritate de către Biserică direct și firesc, ceea ce a însemnat practic alipirea ei la al doilea set de scrieri autorizate care exista deja. Nu putea fi îndepărtată din Canon decât dacă se reușea demascarea ei, dovedind că este o scriere târzie și deci înșelătoare - și tocmai asta este ceea ce face Tertulian. Bineînțeles cariera acestei cărți s-ar fi terminat de tot, dacă ar fi putut fi condamnată de erezie, dar lucrurile nu erau atât de ușoare în cazul ei.

Pentru a face un rezumat: la început, când se punea piatra de temelie, existau oameni care aveau puterea să

estompat devenind din ce în ce mai vagi. Dar apoi un nou mod de evaluare, pe criterii de catolicitate și apostolicitate, și-a făcut treptat loc în sânul Bisericii. Dar catolic-ortodox nu însemna mai puțin divin. Schimbarea este doar unul din simptomele revoluției istorice de la entuziasm la organizare ecleziastică, de la spirit la litera combinată cu duhul. Ca și profeția la începuturi, tot ceea ce era catolic-apostolic trebuia acceptat ca autoritate și nu putea fi criticat în nici un fel.

## 29

desemneze anumite scrieri ca fiind autorizate și care și-au și exercitat această putere pe măsură ce s-a simțit nevoia unor astfel de scrieri. Apoi a venit un moment în care colecția de scrieri sacre putea să se creeze ea însăși -ca să zicem așa - sau să se extindă - anume, momentul în care s-a născut convingerea că orice scriere apostolică și catolică aparținea unui grup de scrieri autorizate. Alte autorități nu prea mai aveau un cuvânt de spus în această chestiune, pentru că odată ce caracterul apostolic-catolic al unei scrieri era stabilit, singurul drept rămas creștinilor era acela de a o accepta.

Cu toate astea, în practică, acest principiu nu s-a constituit niciodată în mod cert și absolut. În primul rând, conceptul de „apostolic” nu era deloc clar. Implica oare numai pe cei doisprezece Apostoli? sau pe cei doisprezece și alte persoane apostolice? Sau epoca apostolică în general? Și în al doilea rând, după cum vom vedea imediat, un alt factor de o importanță incommensurabilă era de luat în calcul, și anume Tradiția.

(C) A treia întrebare pe care trebuie să ne-o punem este: Presupunând necesitatea la nivel de idee a Noului Testament, cum s-a actualizat în fapt această necesitate? Nevoile singure nu creează, și chiar dacă există autoritatea necesară satisfacerii acestor nevoi, încă rămâne problema existenței unor circumstanțe practice care să dea viață și formă la ceea ce este posibil și de dorit. Aceste circumstanțe practice erau însă prezente. În primul rând exista un corp de scrieri care ar fi putut mai mult sau mai puțin să răspundă cerințelor - Evangheliile în perioada de început, și ulterior toate scrierile care erau vechi (apostolice) și de asemenea catolice. Dar asta nu era sufi-

## 30

cient pentru a le conferi formal caracterul de Scripturi ale Noului Legământ. Iustin vorbește, ce-i drept cu multă siguranță creștină, nu numai despre „doctrinile noastre”, ci și despre „scrierile noastre” (*Apoi. i.28*) alături de Vechiul Testament, dar deocamdată nu știe nimic de Scripturi ale Noului Legământ.

Dar el cunoaște - și acesta este al doilea punct -practica curentă în Biserici de a citi cu voce tare la serviciul divin din „întâmplările memorabile ale Apostolilor” (Evangheliile) sau din „scrierile profeților”.<sup>32</sup> Aici dăm peste un fapt ce a avut o importanță capitală în realizarea ideii Noului Testament. În primul rând, *tocmai pentru că scrierile creștine erau tratate în serviciul divin asemeni Vechiului Testament, fără a fi pur și simplu incluse în vechiul Canon, ideea unei a doua colecții de scrieri sacre a putut fi realizată?*<sup>33</sup> Acesta a fost cazul în primul rând cu Evangheliile, în practica obișnuită, aceste scrieri au ajuns treptat să fie tratate la fel ca Vechiul Testament, astfel că timp de o jumătate de secol au stat alături de vechile Scripturi, foarte repede cu o demnitate practic egală cu aceea a Vechiului Testament. Dar deținem dovezi certe că și alte scrieri erau citite în timpul serviciului divin, deși poate că nu ca o practică curentă la început; astfel Dionisie, episcop al Corintului (în jurul anului 170 d.H), ne spune că creștinii din Corint continuau să citească la

<sup>32</sup> *Apol., 167*

<sup>33</sup> în spatele acestor lecturi publice nu se află numai motivul istoric dar de asemenea nevoia de edificare morală și religioasă, după cum e dovedit de predica care urma în general după citire, ba mai mult, de practica citirii individuale. În ceea ce privește această din urmă practică a se vedea cartea mea *Bible Reading in The Early Church*

(Williams & Norgate). Astfel pietatea practică și-a avut importanța proprie în crearea Noului Testament.

31

slujbă epistola scrisă de Clement din Biserica Romană la aproximativ anul 95 d.H. și că obișnuiau de asemenea să citească noua epistolă pe care tocmai o primiseră de la Roma<sup>34</sup>. Dacă acest lucru se întâmpla cu importante epistole dintre Biserici, nu poate fi nici o îndoială că erau citite și epistolele Sf. Apostol Pavel - atât de unice, de incomparabile - în Corint și Roma, în Filipi, Tesalonic, Efes, Hierapolis, Colose și nu numai în aceste locuri dar oriunde unde ajunseseră colecții ale epistolelor lui Pavel.<sup>35</sup> În mod sigur ele obișnuiau să fie citite public deși nu cu aceeași regularitate ca Evangheliile și nici ca o alternativă la scripturile Vechiului Testament. Apocalipsa lui Ioan, în forma ei actuală, datând de la sfârșitul domniei lui Domițian, a fost editată pentru a fi citită în Biserică, și evident nu pentru o citire singulară, ceea ce ar fi fost total lipsit de folos.<sup>36</sup> Și deși ceea ce se citea nu era încă *r\ ypCKpr*), nu putea decât să ajungă a fi treptat aproape asimilat cu *YP<sup>0</sup>!*<sup>37</sup> m mințea credincioșilor care o ascultau în repetate rânduri citită alături de Vechiul Testament<sup>37</sup>. Aceasta explică cum se face că înainte de

M Euseb., *H.E.*, iv.23,11.

<sup>35</sup> Problema ridicată de compilarea celor treisprezece (paisprezece) epistole ale Sf. Apostol Pavel a fost intens studiată, dar fără rezultate notabile. Nu mai este posibil să determinăm unde s-a constituit varianta finală și desăvârșită a colecției. De la Clement 1, putem fi siguri că o astfel de înmănunchere a câtorva epistole exista la Roma pe vremea sa și că era tratată ca proprietate publică a Bisericii. Douăzeci sau treizeci de ani mai târziu o asemenea colecție exista la mai multe Biserici, aflate la mare depărtare una de alta. Această informație este suficientă pentru demonstrația noastră.

<sup>36</sup> Vezi și indicațiile pe care le dă Herma în legătură cu citirea publică a acestei cărți (Ved.,ii. 4)

<sup>37</sup> Relația intrinsecă între „cuvântul scris” și „citanie” se poate discerne foarte clar în prologul lui Tertullian la *Passio Perpetuae*, de care ne va ocupa mai târziu. Acolo citim: „Si vetera fidei exempla, et dei 32

constituirea propriu-zisă a Noului Testament, se întâlnesc exemple izolate când Evanghelia e cotate *YfYP<sup>anxi</sup>38* sau când pasaje din epistolele Sf. Apostol Pavel sunt prezentate, împreună cu pasaje din Vechiul Testament, ca citate din Scriptură<sup>39</sup>. Pe de altă parte, nu ar trebui trecut cu vederea că această practică a citirii publice a dus la formarea unor *uzanțe* în diferitele Biserici, care, prin faptul că au influențat dezvoltarea Noului Testament, au creat diferențe ce au trebuit surmontate în vederea atingerii unității. Întrucât citania a permis instituirea unor uzanțe, alături de citiri din Vechiul Testament, a pregătit inconștient drumul spre o a doua culegere de texte sacre, dar nu a putut nici pune punctul pe i, nici să asigure o unitate. Citania publică a fost fără îndoială un agent destul de important în alcătuirea unei a doua colecții de texte

*gratiam testimoniantia et aedificationem hominibus operantia, propterea in litteris sunt digesta, ut lectione eorum...et deus honoretur et homo confortetur, cur non et nova documenta aequo utrique causae convenientia et digerantur?... Itaque et nos... prophetias et visiones novas... ad instrumentum ecclesiae deputatas... necessario et digerimus et ad gloriam dei lectione celebramus.”* Dar nu trebuie trecut cu vederea faptul că atunci când Tertullian scria acestea termenii „cuvântul scris” și „citanie” aveau o relație mai exclusivă unul față de celălalt decât cu șaiszeci sau treizeci de ani înainte. Libertatea a ceea ce se citea în timpul slujbei crește pe măsură ce ne întoarcem în timp.

<sup>38</sup> (Este scrisă).

<sup>39</sup> Pentru primul vezi Barn. iv. 14, și apoi, 2, Clement ii. 4; xiii. 4, apoi Polyc.xii.1 (păstrat doar în versiunea nu prea de încredere latină). Pasajul 2 Petru iii.16 ar fi foarte important pentru ecuația Epistolele Sf. Apostol Pavel=Sf. Scriptură dacă s-ar putea determina mai precis data acestei epistole târzii. Acest transfer al autorității formulei *r\ Ypacpr* asupra unor pasaje izolate din scrierile evanghelice (înainte de a exista un Nou Testament ca atare) are o paralelă în formulele *XEYEI* sau *YfYP<sup>alrtal</sup>* din apocalipsele iudaice sau creștine, care nu făceau parte din canon. Vezi Efes. v. 14; 1 Clem. Xxiii.; 2 Clem.xi., etc.

33

sacre, oricât de puțin ar fi fost calificată să asigure o unitate internă a alegerii și să determine limitele canonului. Dar dacă tot am pomenit de citanie, trebuie să amintim și un alt factor, foarte îndepărtat de aceasta și de o cu totul altă natură, care a jucat cel mai probabil un rol aici. Este bine știut că reformatorul Marcion (puțin după 140 d.H.), respingând Vechiul Testament, și-a înzestrat biserica cu o colecție de texte sacre constând într-o ediție critică a Evangheliei după Luca și zece dintre epistolele Sf. Apostol Pavel (de asemenea editate critic); el a atribuit acestei colecții aceeași autoritate pe care Vechiul Testament o avea printre evrei și creștinii din Bisericile mai importante.<sup>40</sup> E de asemenea bine știut faptul că sectele gnostice cam în aceeași perioadă, respingând de asemenea Vechiul Testament, au făcut apel la Evangheliile și la Epistolele Sf. Apostol Pavel ca la un autentic *instrumentum doctrinae*.<sup>ix</sup> Ideea

unei noi culegeri de scrieri sacre, specific creștină, în afară de Evangheliile, și punerea ei în apli-

<sup>40</sup> Este interesant că Marcion a adăugat la culegerea respectivă și o carte de-a sa pe care o socotea canonică - o lucrare pe care a numit-o *Anthitheses* și în care se arată *discordanța* dintre Vechiul Testament și Evangheliile. Ceea ce aproape că s-a întâmplat, dar nu s-a produs până la urmă în Biserică (vezi mai sus) - anume, compunerea unei cărți canonice care să arate *concordanța* dintre Vechiul Testament și istoria evanghelică -, s-a întâmplat în sens invers cu Marcion, și cartea lui i s-a părut atât de importantă încât până la urmă a inclus-o în canonul Bisericii sale. Din păcate nu ne putem forma o impresie clară despre natura acestei cărți, pentru că nu ne-au rămas decât fragmente. Creștinii ortodocși au considerat-o probabil ca pe o adevărată operă a necuratului. Și într-adevăr, din punctul lor de vedere, o scriere mai diabolică și mai periculoasă nici că se putea imagina.

<sup>41</sup> Vezi scrisoarea lui Ptolemeu către Flora, care poate de asemenea servi drept document relativ la Valentin însuși, alături de toate celelalte documente referitoare la valentinieni și discipoli ai lui Basilide, etc. Astfel, „Domnul” are încă întâietatea cuvenită.

34

care, apare pentru prima oară în rândul marcioniștilor și al gnosticilor - ceea ce este de altfel un lucru foarte na■-tural, având în vedere că ei respinseseră Vechiul Testament, fiind astfel obligați să instituie o altă *litera scripta* în locul lui. *Ceea ce nu s-ar fi putut produce în Biserică decât ca rod al unui proces complicat de dezvoltare, în primul rând pentru că Vechiul Testament constituia un obstacol formidabil, și-a făcut apariția în mod necesar și natural în sânul sectelor eretice, pentru că fără o asemenea colecție secundă de scrieri ele nu ar fi avut practic nici un instrumentum doctrinae.*

Putem concepe oare că acest pas a avut vreo influență asupra marilor Biserici? Șansele ca ele să se fi lăsat influențate în mod conștient sunt foarte mici, dar pe de altă parte în istorie influențele conștientizate nu sunt deloc singurele influențe și nu sunt nici pe de parte cele mai puternice<sup>42</sup>. Faptul simplu și notoriu că o nouă cule-

<sup>42</sup> Din acest punct de vedere trebuie să admitem fără umbră de îndoială prezența unui ferment al constrângerii, care și-a avut locul în crearea Noului Testament. Biserica a fost într-un fel silită să facă acest pas, și pasul nu a fost în întregime în avantajul ei. Se vede foarte clar asta în tratatul lui Tertullian, *De praescript. Heret.* Existența Noului Testament în sine și ca o colecție de scrieri cu egală autoritate i-a pus mari probleme în polemicile sale, cum s-ar fi putut preîntâmpina falsele interpretări, și cât de multe lucruri erau în aceste scrieri, care luate literal, erau sub semnul întrebării și care trebuiau acum justificate printr-o interpretare laborioasă (la fel în cazul lui Irineu, deși stinghereala este mai vizibilă la Tertullian). Întrebarea aparent fără rost dacă Noul Testament s-ar fi născut în afara disputelor cu ereziile ar trebui să primească un răspuns afirmativ, pentru că după cum a fost sugerat în discuția noastră precedentă, ideea unui Nou Legământ și tendința de a încetățeni și confirma această idee ar fi adus la ființă o a doua colecție de scrieri sacre. Aceasta însă nu ar trebui să ne împiedice să recunoaștem că forma actuală a Noului Testament și istoria apariției sale sunt marcate de elementul constrângerii. Ca o compilație de texte apostolic-catolice acesta a fost constituit mai de-

35

gere de scrieri sacre exista deja pentru folosința acestor eretici a avut probabil asupra Bisericii un efect similar cu cel pe care compunerea Catehismului lui Luther și a articolelor și celorlaltor crezuri arborate de Reformatori l-a avut asupra Bisericii Romano-Catolice în secolul al XVI-lea<sup>43</sup>. În partea care urmează vom analiza mai îndeaproape Biblia lui Marcion, pentru că structura ei internă

grabă ca un mijloc de apărare, nu de atac. Dacă punctul de vedere al acestei noi colecții nu ar fi fost anti-gnostic și apostolic-catolic, Faptele Apostolilor nu ar fi fost probabil incluse, Apocalipsa lui Ioan ar fi fost aproape sigur exclusă, iar epistolele sfântului apostol Pavel ar fi fost probabil un fel de anexă.

<sup>43</sup> Vezi în cartea mea *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, S.380 f. „Biserica, excluzând anumite persoane pe baza regulilor apostolice de orice fel, sau relativ la Vechiul Testament, nu ar fi făcut o figură bună nici în ochii proprii, nici în ochii oponentilor ei, atâta timp cât ea însăși recunoștea că existau scrieri apostolice și atât timp cât acești eretici făceau apel la scrieri apostolice. Ea a fost silită să revindică pentru sine orice scriere care ar fi putut purta numele de Apostolică, să o smulgă din mâinile ereticilor și să facă dovada că în sânul ei aceasta ar exista, recunoscută fiindu-i autenticitatea, și ar fi ținută în mare cinste. Până atunci ea s-a mulțumit să se reclame de la Vechiul Testament, trasându-și o origine străveche, cu mult înainte de adevărata ei naștere, la începutul tuturor lucrurilor. Însă Marcion și gnosticii au subliniat primii în mod apăsător că Biserica își are originea în Hristos și că tot ceea ce este creștin trebuie să treacă testul învățăturii apostolice autentice, că așa zisa identitate a creștinismului apostolic cu bunul simț creștin nu exista de fapt și că până și apostolii (în cazul lui Marcion) se contraziceau unii pe alții. Prin această ultimă obiecție, Biserica a fost obligată să accepte terenul de luptă ales de adversarii ei. Dar sarcina de a dovedi această identitate contestată era aproape insolubilă, pentru că fiecare punct pe care s-ar fi putut clădi un argument era de fapt o chestiune controversată. „Logica inconștientă”, adică logica auto-conservării, nu putea indica decât o singură cale: Biserica trebuia să adune tot ceea ce era Apostolic, trebuia să se declare ca fiind singurul moștenitor de drept și să îndeplinească organic scrierile apostolice cu canonul Vechiului Testament, astfel încât de atunci înainte interpretarea corectă să fie fixată”. Apoi, ar fi fost obligată să definească o regulă de credință

ca regulă de interpretare și apoi să se definească ca singurul interpret autorizat al Scripturilor.

36

și împărțirea ei în Evanghelie și Apostolus („scrieri apostolice”) trebuie considerate din perspectiva influenței lor aspra formării Noului Testament oficial, și, după cum vom vedea, presupunerea noastră că a existat această influență va fi confirmată. Dar mai puternică decât influența pozitivă trebuie să fi fost influența *antagonismului* Bisericii față de marcionism.

Aceasta ar sugera de asemenea și ideea de apostolic-catolic. Toate aceste scrieri trebuie adunate și compilate în opoziție cu cele care sunt false și contrafăcute.

Faptul că erau disponibile scrierile creștine cele mai valoroase, însemnate și vechi, apoi practica cititului public și nu în ultimul rând exemplele marcionitilor și gnosticilor (care au provocat probabil și un curent de imitație și unul de opoziție) reprezintă concretizarea istorică a modului cum motivele ce reclamau crearea unui Nou Testament s-au realizat și a modului cum s-a produs jocul autorităților implicate. Dar trebuie să mai luăm în considerare și un alt factor înainte de a putea înțelege cum noua înmănunchere de scrieri a ajuns să fie „Canonul Noului Legământ”.

O simplă „culegere” de scrieri nu trebuie neapărat să fie definitiv fixată, mai degrabă ea ar putea fi deliberat lăsată deschisă într-o mai mică sau mai mare măsură, mai ales dacă servește scopurilor (cum ar fi citania publică) care nu exclud îmbogățirea ei din izvoarele prezentului. Cu toate acestea, o culegere de texte fundamentale are tendința intrinsecă să se fixeze într-o formă definitivă, mai ales că un set de texte fundamentale ale unui Legământ presupune prin însăși natura sa ideea de rotunjime desăvârșită, completitudine finală. Și orice compilație de scrieri se află în pericolul real de a se

37

dezintegra dacă nu este limitată în nici un fel, măcar în principiu.

Acum o sută de ani Novalis a lansat întrebarea foarte pertinentă: „Cine a declarat că Biblia (Canonul Noului Testament) este închisă?” Răspunsul nostru la întrebare este: Ideea, susținută ferm, că noile cărți constituie un Nou Legământ pe care Dumnezeu l-a făcut cu noi prin Iisus Hristos a fost fermentul original al unui *instrumentum novum* „închis”. Când a fost înțeleasă cu adevărat ideea unui Nou Legământ? Cine putea fi mai în măsură de a o fi cuprins atât practic cât și istoric decât Apostolul Pavel; cu toate acestea el nu a gândit niciodată în termeni de „cărți” ale Legământului, nici nu ar fi putut face deosebirea între o epocă „clasică” a Legământului și vremea ce va veni. Treptat, însă, „cărți” noi și-au făcut apariția și odată cu trecerea timpului ideea unei epoci apostolice (cu tot ce ținea de aceasta) drept o epocă clasică s-a profilat din ce în ce mai puternic, fixând astfel un model autorizat al perfecțiunii ce nu va mai putea fi atins de timpurile ulterioare.

Mișcarea montanistă\* și-a făcut apariția și a combătut cu toată forța energiei sale primitive această mediocritate creștină, deghizată sub vălul umilinței. Departate de a admite că cele mai înalte învățături se găseau în

\* Sectă în sânul creștinismului primar, inițiată de Montanus și apărută în Frigia în a doua jumătate a secolului al II-lea. Avea în centru ideea de profeție dictată de Paraclet (Mângâietorul, Duhul Adevărului), a cărui venire era anunțată de Hristos în Evanghelia după Ioan (14,16). Mișcarea era caracterizată de un ascetism foarte sever și o disciplină a penitenței foarte riguroasă; prin intermediul unor viziuni ecstatice se profetea a doua venire a Mântuitorului și faptul că Ierusalimul ceresc va fi la Pepuza în Frigia. Tertullian aderă la montanism spre bătrânețe. Biserica a considerat montanismul o erezie și l-a combătut - *N.t.*

38

trecut și că fuseseră moștenite ca adevăruri „obiective”, montaniștii au proclamat că ceea ce este desăvârșit în revelație cât și în doctrină a venit acum prin Paraclet; [ei mai susțineau] că nici un Legământ de o sfințenie de neatins nu fusese dat în epoca apostolică, ci că *Novum* și *Novissimum* se revelează fără încetare și cu putere sporită în profeții, viziuni și povești<sup>44</sup>.

Tocmai împotriva unei astfel de poziții a fost gândită și dezvoltată de către cărmuitorii Bisericii ideea unui legământ stabilit și deja pecetluit prin manifestarea lui Hristos și opera Apostolilor, astfel încât să poată respinge cu consecvență *fiecare* operă ce nu ținea de această epocă timpurie. *Prin acest procedeu Testamentum Novum (ca o colecție de scrieri ale Noului Legământ) a fost instituit cu adevărat pentru prima oară și delimitat ferm pentru timpurile următoare, cel puțin la nivel de concept.* Era entuziasmului se încheiase și, în ceea ce privea timpurile actuale, Duhul - conform spuselor lui Tertullian (*Adv.Prax.*, I) - fusese izgonit,

închis într-o carte<sup>45</sup>. Bineînțeles, a trebuit să trea-

<sup>44</sup> Este cât se poate de limpede că montanismul cu tot ceea ce pretindea el nu s-ar mai fi născut dacă Noul Testament ar fi existat deja. (Același lucru este valabil și în privința așa-zisilor Algoi care, după părerea mea, ar trebui plasați undeva în Asia Mică).

<sup>45</sup> Noul Testament deschide și legitimează perioada creștinismului de ordin secund sau perioada creștinismului legitim. Profeții, cu atât mai puțin Apostolii, nu mai sunt posibili, „Emtoc, EXEI x<sup>10</sup>P<sup>a</sup> ano 8£ou,6 uev OOTOOC,, 6 8e OUTCOC, , oi ânnooroXoi 8e tu ndenn£n\npcouevoi (Clem. Alex., *Strom.*, iv.21,135). Dar din nou, mai emfatic, Tertullian -omul care atunci când își aduce aminte de perioada sa montanistă vorbește atât de diferit - scrie (De *Exhort.*,4)- „Spiritus quidem dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli...proprie enim apostolic spiritum sanctum habent, qui plene habent in operibus prophetiae...non ex parte, quod ceteri." Astfel Apostolii au Duhul *proprie et plene* asemenea Domnului! Ce creștin ar îndrăzni să se compare cu ei, și cum ar fi putut să apară un profet din rândul oamenilor

39

că încă mult timp, foarte mult timp, pentru ca procesul să se închidă cu totul - erau multe lucruri încetățenite prin uzanțe și multe alte variante ce trebuiau depășite -dar la sfârșitul controversei montaniste, ca o consecință directă a acestei controverse, colecția de scrieri ce va al-cătui Noul Legământ s-a constituit cu totul la nivel de idee cel puțin.

În legătură cu aceasta, deci nu întâmplător, întâlnim pentru prima oară expresia „cărțile Vechiului Legământ”<sup>46</sup> folosită de Melito, Episcopul Sardisului, în jurul datei de 170-180 d.H, acesta fiind originar din Asia Mică și un adversar al montaniștilor. Putem trage concluzia aproape certă că cel care a folosit astfel expresia recunoștea deja o colecție de scrieri drept cărți ale Noului Legământ. Care anume erau aceste cărți nu putem determina câtă vreme trebuie să deplângem dispariția scrierilor lui Melito, dar aceasta nu este un lucru de o importanța primordială. Lucrul cel mai important este că el cunoștea de fapt un grup de scrieri cu acest nume. Iar Melito, care are cunoștință de „Cărțile Noului Testament”, nu este un care gândeau astfel! Noul Testament, deși nu dintr-un foc, a dus la sfârșitul erei în care un creștin oarecare, inspirat de Duhul Sfânt, putea să dea decizii investite cu autoritate și în care el ar fi putut îmbogăți cu fantezia sa istoria trecută sau prezice viitorul într-o manieră care să determine credința auditoriului său. În plus, prin Noul Testament, s-a ajuns la concluzia că epoca post-apostolică a fost secundară și particulară și, în concluzie, nu va putea fi niciodată înzestrată cu autoritate sau nu va putea servi drept standard. Ca o refutare a epistolei montanistului Themison, care a fost de asemenea un avocat al credinței sale - o epistolă ce era adresată ca un adevărat manifest întregii biserici - anti-montanistul Apollonius scrie (Euseb. *H.E.*, V. 18, 5); ExoXunoEv, piuouEvoc. TOV dnocroAoV, Ka9o\r)v tiva ouvra-ŞduEvoc, EniooArjv, KarnxEiv TOOC, CIUEIVOV autou neniertEDKOTaţ. Mai multe despre aceasta vom discuta în partea a doua. \*(> Euseb., *H.E.*, iv.26,14. 40

caz singular în Asia Mică. Anonimul militant antimon-tanist din [Istoria lui] Eusebiu, (în jurul datei de 192-193 d.H.) scrie: „Cu frică și sfială, ca nu cumva să pară că scriind adaug ceva la poruncile Cuvântului din Noul Legământ al Evangheliilor, căci este de negândit pentru oricine trăiește după Evanghelie să adauge sau să știrbească cu ceva aceasta”.<sup>47</sup>

Teama că publicarea unei scrieri ar putea trezi suspiciunea că se socotește adăugire la doctrina Noului Legământ așa cum aceasta este dată în Evangheliile, nu s-ar fi putut naște dacă nu ar fi existat scrieri ale Noului Legământ, în afară de *Evangheliile*. De o importanță egală sunt dovezile pe care ni le oferă Tertullian. Acesta - om al bisericii oponent al ereziilor și deopotrivă montanist, mereu în conflict cu sine însuși - atunci când scrie detașat, folosește expresia *Novum Testamentum* sau *libri Novi Testamenti*; pe de altă parte, atunci când e prins în focul controversei, denunță în prologul său la *Passio Perpetuae* pe acei clerici care proclamă Noul Testament închis, și care nu vor în consecință să acorde nici un loc în el, sau alături de el, formulărilor contemporane ale *novissima prophetia*.

Totul indică faptul că, deși în timpul crizei gnostice s-a creat ideea de catolic-apostolic în ceea ce privește scrierile, și tot atunci s-a stabilit o culegere de cărți ce includea și cărțile ce vor forma viitorul Nou Testament, *nu criza gnostică, ci cea montanistă a dus la cristalizarea finală și nașterea ideii de Canon închis*. Fragmentul muratorian

<sup>47</sup> 8E5ICOŞ Kai £^Eo\ a(3o6u£voc. ur| 86Şco Tioiv EniouvypdcpEiv f) Eni8iaTáoE0ai TCO Tr|c. TOU EuayYeAioo Kaiv|c; Sta9r|K|c, \6YCO cb urJTEnpooSfiivca ur|TE dcpEAEiv Sovarov TCO icara TO eoa^y^ov auro noXiTEUEo6ai nporpnuEvco - *H.E.*, v.16,3.

41

pecetluiește într-un fel decizia bisericii de a nu mai admite scrieri tardive (ne-apostolice) în Noul Testament, atunci când declară că *Păstorul* lui Herma, care a scris „nuperrime temporibus nostris”, nu ar trebui să fie primit în Canonul sacru „în finem temporum”, și atunci când îl respinge pe Montanus cu o severitate aproape ofensatoare: „Una cum Basilide (!)

Asianum Cataphyrgum constitutorem [re]jicimus".<sup>48</sup> Deși autorul fragmentului lasă Canonul expres deschis - pentru el numai scrierile profeților Vechiului Testament formează un „completus numerus” (rândul 79), nu și scrierile Apostolilor - de fapt, ceea ce face el echivalează cu închiderea completă a Canonului, deoarece, potrivit teoriei sale, pot fi acceptate numai scrierile apostolice care în mod accidental ar fi fost trecute cu vederea până atunci.

Astfel, cel de-al doilea Canon s-a alăturat primului. Primul a fost păstrat pentru că Dumnezeu Mântuirii era perceput ca fiind același cu Dumnezeu Creației, și pentru că creștinii, urmându-l pe Apostolul Pavel, țineau la concepția istorică potrivit căreia legământul dat prin Iisus Hristos a fost precedat nu numai de profeții, ci și de alt *Legământ*, bineînțeles imperfect întrucât era destinat vârstei necoapte a umanității. Această concepție are în ea ceva artificial, caracter ce poate fi atenuat doar dacă totul este văzut în schema generală „Educația umanității”, dezbărată de trăsăturile-i particulare; și probabil că nu și-ar fi menținut temeiul, iar Vechiul Testament ar fi dispărut așa cum s-a întâmplat în cazul gnosticilor, dacă acesta nu ar fi servit ca o armă indispensabilă apologeti-

<sup>48</sup> Montanus putea fi asimilat cu Basilides, pentru că printre adepții ultimilor doi profeți, Barkoph și Barkabas erau cel mai cinstiți. 42

lor. Atât timp cât adevărul religiilor era măsurat după vechimea lor, apologetul nu se putea lipsi de Vechiul Testament. Cu ajutorul lui, putea dovedi că creștinismul se întoarce în timp până la începuturile creației umanității. Cum ar fi putut să renunțe la un astfel de avantaj care ținea de păstrarea și recunoașterea Vechiului Testament! Bineînțeles, Vechiul Testament putea să se mențină doar dacă, în timp ce egalitatea sa esențială cu Noul Canon era recunoscută, conform profeției și prin interpretare alegorică, dintr-un alt punct de vedere acesta era privit ca fiind *inferior*. Lucrul acesta este evident în opera lui Irineu, primul autor ecleziastic care operează cu cele două Canoane. Vechiul Testament ca „legisdatio în servitute” a devenit inferior odată cu apariția lui Hristos; cărțile lui „legisdatio în libertate” îl întrec în strălucire și îl împing în fundal. Deși Irineu nu are încă cunoștința de un al doilea Canon închis și deși nu se referă la el cu numele de „cărțile Noului Legământ”, în introducerea sa el vorbește despre el ca și când ar fi fost închis - doar denumirea pare să lipsească, lucrul în sine este practic o realitate pentru el. Cărțile noi selecții sunt pe de o parte documentele Noului Legământ și, pe de altă parte, cărțile apostolic-catolice ale Bisericii.<sup>49</sup> Pentru că sunt docu-

<sup>49</sup> Al Bisericii - £KKÅr|ocn:iKai ypacpai: acest termen își face de asemenea apariția. De-a lungul conflictului cu gnosticii și montaniștii, și tocmai datorită acestui conflict, Biserica a ajuns să se vadă ca o putere între cer și pământ. Până arunci, se știa numai ca ceva divin, înalt și exaltat, dar acum simte că ține și de cele pământești. Afinitatea dintre Biserică și noul Canon își găsește expresia în Fragmentul Muratorian: Noul Testament este cartea Bisericii, în opoziție cu păgânii, ereticii și *inspirații* de tot felul; cele șapte epistole ale Apocalipsei și cele șapte epistole ale sfântului apostol Pavel către șapte biserici sunt de fapt adresate unei *singure* Biserici, răspândită în toată lumea (rândurile 63-68), epistolele lui Philemon, Titus și Timotei sunt „în onoare eccl-

43

mente Noului Legământ, sunt de asemenea și cărțile canonice ale Bisericii, și viceversa.

Calificat astfel, Noul Testament a fost dat în sensul în care a rămas până în ziua de azi.<sup>50</sup>

siae”, pentru că „în ordonazione *ecclesiasticae* disciplinae sanctificatae sunt” (liniile 59-63). Nimic fals nu poate fi primit în dreapta Biserică (rândurile 63-68). Epistola lui Iuda și cele două epistole ale lui Ioan „în *catholica habentur*” (linii 68 f.). Pildele lui Solomon au fost scrise „în *honorem catholicae*” (așa trebuie înțelese rândurile 69-71). Apoca-lipsa lui Petru, „potrivit viziunii unora dintre ai noștri” nu ar trebui citită „în *ecclesia*” (rândurile 71-73). Păstorul lui Herma nu ar trebui citit cu voce tare în fața oamenilor „în *ecclesia*” (de la rândul 73 mai încolo). Noua colecție aparține Bisericii ca entitate temporală cât și cerească, servește scopurilor Bisericii și devine cartea ei în același sens (vezi în special Origen) în care Vechiul Testament a fost și este cartea teocrației iudaice.

<sup>50</sup> Textul său s-a fixat în sfârșit atunci (în sec. al III-lea), pentru că *litera* a devenit importantă. În secolul al II-lea au fost făcute corecții destul de importante cantitativ al textului Evangheliilor chiar și în comunitățile ortodoxe. Dar având în vedere faptul că aceste corecții s-au datorat în principal tendinței de a le conforma cu textul celorlalte Evanghelii și că îndreptările doctrinare au fost mai mult decât rare, nu putem conchide că se credea că se poate interveni asupra textelor în mod liber. Deja pe vremea lui Iustin, un individ ca acesta ar fi ezitat în mod sigur să se atingă de Memorabilia apostolilor, iar Dionisie din Corint se plânge de corecturile arbitrare pe care le-au făcut ereticii. (Euseb., *H.E.*, iv.23,12: EnioxoAdc, d5£Åcp<nv d\$icoodvxcov UE ypdcpai Eypcupa, Kai xabxag oi TOU 8iap6Aoo dnoaxoAoi Cji\$avicov yEyi/i|x.av , d uev E\$atpoovxEC., d SE npoxi6fvx£c, oic, xo ouai KEixai. Ou Qauuaxov apa EI Kai xcbv KUpiaKcov paSioupvrioai xivec, EmpEAnvrat ypacpcbv , onoxE Kai xaic, oi) xoiaoxat£ EmpEpooAEUKaaiv. Conformarea nu însemna corectare. Transmiterea textului epistolelor sf. Ap. Pavel



este excelentă. De asemenea, este interesant de observat cât de mult timp Evangheliile au ocupat poziția centrală, fiind delimitate cumva separat, în ciuda creării Noului Testament. Încă de la începutul secolului al IV-lea, Alexandru din Alexandria (Theodoret, *H.E.*, i.4) îl numește pe Dumnezeu dătătorul Legii, al profeților și al *Evangheliilor*. Această discriminare a Evangheliilor nu a încetat practic niciodată în practica serviciului public, mai ales în Răsărit, și în legătură cu citirea privată. Enormul număr de Evanghelii, comparat cu numărul manuscriselor scrierilor apostolice, dovedește asta prin sine 44

## §2. De ce Noul Testament conține și alte cărți

în afară de Evanghelii și de ce apare ca o

compilație din două părți

(„*Evangeliium*” și „*Apostolus*”)?

În secțiunea precedentă am schițat câteva indicii care pregătesc pentru răspunsul la această întrebare, dar problema nu a fost încă reliefată. Importanța ei devine evidentă pentru oricine reflectează la ea fie și numai pentru un moment. În Noul Testament scrisori ce servesc unor scopuri imediate și particulare sunt pe același plan cu Evangheliile; ceea ce este strict personal cu ceea ce are un sens universal; apostolii cu Hristos; opera lor cu opera lui! Într-o colecție de scrieri investită cu autoritate divină trebuie să citim: „De acum nu bea numai apă, ci folosește puțin vin pentru stomacul tău” și „Când vei veni adu-mi felonul, pe care l-am lăsat în Troada”. Laolaltă cu cuvintele despre îndurarea divină și iubire, întâlnim în Evanghelii și izbucniri pasionate ale unor dezacorduri personale; laolaltă cu istoria Patimilor și a învierii, notele seci ale unui jurnal de misionar!

Cel ce își propune să investigheze cum aceste două entități disparate au ajuns să fie una singură, poate să rezolve problema numai dacă poate dovedi că ele formează aripile extreme ale unui complex guvernate de o idee. Ideea în chestiune este ideea de *Tradiție*. Una din însuși. Printre protestanți această deosebire a celor două părți ale Canonului a devenit mai puțin marcată decât în rândul celorlalte Biserici, pentru că protestantismul are în el un sâmbure de marci-onism. Însă pentru Bisericile catolice hermeneutica și dogmatica sunt cuprinse în cuvântul „apostolic”. Altfel stau lucrurile, cel puțin în parte, cu monahismul și teoria neo-protestantă.

45

problemele cele mai spinoase care au dominat tacit istoria internă a Bisericii timp de secole este aceasta: „*Scriptura și Tradiția*”. Prin compilarea Noului Testament această problemă și-a găsit într-un fel rezolvarea; într-adevăr, la drept vorbind, tensiunile și conflictele ce au avut loc de la instituirea acestei soluții, adică crearea Noului Testament, sunt toate de ordin secundar. Marea bătălie s-a dat cu mult timp înainte și a fost decisă în favoarea Tradiției o dată cu compilarea Noului Testament, prin însuși faptul compilării; dar, din păcate, istoricii nu au recunoscut acest fapt. Noul Testament însuși este, arunci când e comparat cu ceea ce a vrut să înfăptuiască Iisus, cu ceea ce a spus și a fost el, o tradiție ce acoperă și face sensurile nedesluite, neclare. Când vorbim astăzi despre conflictul și antagonismul dintre Tradiție și Scriptură, tradiția în chestiune este o tradiție de ordin secund.

Compilarea Noului Testament din „Evanghelii”, cu titulatura lor apostolică și „Scrierile Apostolice” este în mod clar expresia a două convingeri: (A) că într-un fel Apostolii sunt egali lui Hristos, prin aceea că, aleși să-l fie mărturisitori, ei sunt și reprezentanții puterii Lui, sunt continuarea Lui; și (B) că atestarea revelației este nu mai puțin importantă decât conținutul ei. Când au apărut aceste convingeri? Cum și în ce împrejurări s-au atașat acestea cărților Noului Testament? Cum s-a întâmplat că influența Apostolilor a fost acceptată în Canon, și cum se face că un asemenea loc de frunte i-a fost acordat sfântului apostol Pavel?

Scepticii, critici ai Evangheliilor sinoptice (Evangheliile după Matei, Marcu și Luca) au găsit de cuviință să atace cu precădere tradiția privitoare la relația dintre

46

Domnul Iisus și cei doisprezece discipoli<sup>51</sup>. Până și numărul doisprezece și referința lui la discipoli „aleși” este privit cu suspiciune. După părerea mea, critica greșeste aici. Pasaje ca: „Și Eu vă rânduiesc vouă împărăție, precum Mi-a rânduit Mie Tatăl Meu...”<sup>52</sup> sau „Cine vă primește pe voi pe Mine Mă primește, și cine Mă primește pe Mine primește pe Cel ce M-a trimis pe Mine”<sup>53</sup>, al căror nucleu ideatic se găsește și în Evanghelia după Marcu și în Q\*, nu pot decât să fie acceptate ca demne de crezare.

De asemenea nu există nici un motiv să ne îndoim de faptul că Iisus de-a lungul vieții Sale a trimis doisprezece ucenici în Palestina și că ei chiar s-au achitat de această misiune și apoi s-

au întors din nou la El. Astfel, trebuie să fi existat spuse ale lui Iisus care se refereau la

<sup>51</sup> Conform unui canon înșelător, care este din nefericire urmat de mulți dintre exegeții Evangheliilor, toate pasajele care *ar fi putut* să-și aibă originea ca dezvoltări ale epocii apostolice sau ale unor epoci ulterioare, sunt luate ca astfel de dezvoltări ulterioare *în mod necesar*. De exemplu, Iisus vorbește de persecuțiile viitoare; astfel de persecuții au avut loc, deci aceste pasaje au fost construite *ex eventu* și nu sunt spusle Lui efective. Albert Schweitzer are dreptate să protesteze ferm împotriva unei astfel de metode.

<sup>52</sup> EY» SicriGeuai uuiv mOcoc, 5IE0ET6 uoi 6 naxrjp poo pacaAaav ,lva Eo6r|TE Kai nivr|TE ari TTJC, Tpanf\$ŕ|c, poo ev xrx BaaiAEÎâ pov, Kai Ka0r)o8E Eiri Spovcov tac, SQSEKO tpoÂdc, Kpivovxec, xoo IaparjX (Luca xxii.29.f). A se observa orizontul evreu al acestei rostiri.

<sup>53</sup> O 5£)(6p£vov, opac, £p£ SEXETCU, Kai 6 eps 5£x6p£vov, 6EX£xai TOV dnoaTEiXavrd p£ (Matei, x. 40)

\* Q - Materialul comun Evangheliilor după Matei și Luca, dar nu și celei după Marcu; include spuse ale lui Iisus și aproape nici un fel de narațiune. De aceea a fost emisă ipoteza că a existat o scriere (de obicei numită Q), acum pierdută, care de fapt constituia o culegere de discursuri ale lui Iisus și că evangheliștii Matei și Luca au avut acces la ea, în timp ce Marcu nu. Se presupune că autorul lui Q a fost apostolul Matei - N.fr.

47

ucenici ca fiind trimiși în misiune, și care le confereau promisiunea unei supreme autorități și chiar puteri mesianice odată ce „împărăția” va fi venit. Doar pe baza acestei supoziții putem explica autoritatea celor doisprezece în Biserică.

Căci, de fapt, cei doisprezece, după ce Domnul s-a îndepărtat de ei și s-a înălțat la ceruri, nu au jucat în realitate decât un rol insignifiant. Acest lucru ar fi de înțeles doar în perspectiva în care Iisus nu le-ar fi poruncit expres să înceapă o misiune pe scară largă după moartea Lui. De fapt, cei doisprezece au rămas în Ierusalim, unde în afară de faptul că au rămas să aștepte să-și preia însărcinările în împărăția ce va să vie, fundarea Bisericii din Ierusalim a devenit singurul scop al existenței lor, iar de această sarcină au fost curând eliberați de către Iacov, fratele Domnului. Nu avem cunoștință ca vreunul dintre ei, în afară de Petru și de Ioan, să fi plecat ca misionari., dar nu există nici o umbră de îndoială că Autoritatea celor Doisprezece a rămas ferm încetățenită, întrucât erau văzuți ca apropiați ai lui Iisus și vitori *judecători* la venirea împărăției Cerurilor.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Nu este obiectivul nostru aici să cercetăm dacă însărcinarea celor Doisprezece să ierte păcate, să „lege și să dezlege”, își are originea în spusle lui Iisus însuși, sau dacă trebuie atribuită unei epoci ulterioare. Dar este sigur că, așa cum porunca neistorică de a merge să răspândească credința în toată lumea (Matei xxviii. 19) ține de o tradiție ce s-a conturat în Palestina, tot astfel concepția conform căreia Apostolii sunt administratori ai puterii de a ierta a Duhului Sfânt are aceeași origine. Puterea sacramentală atribuită celor Doisprezece și faptul că „vouă vi s-a dat să cunoașteți tainele împărăției cerurilor”, de oriunde ar fi putut proveni aceste idei, au fost fundamentale pentru înaltă venerație în care au fost ținute aceștia de Bisericile Neamurilor, care i-au așezat pe cei Doisprezece Apostoli foarte aproape de Domnul, 48

Recunoașterea acestui statut înalt al celor Doisprezece Apostoli, a autorității lor care de la început a fost legată în mod firesc de cea a Bisericii Mamă din Ierusalim, s-a transmis în lumea ne-iudaică prin Apostolul Pavel și ceilalți misionari. Aceștia vorbeau de cei Doisprezece Apostoli ca de o înaltă autoritate, în numele a tot ce aduceau ei din patria natală în cadrul noii mișcări și, în parte, pentru că ei înșiși construiau pe această fundație. Și astfel a apărut acest fenomen straniu - cei „Doisprezece Apostoli” ca tribunal de primă instanță și sursă a unei autorități fundamentale.

Curând s-a conturat și credința că Hristos a încredințat continuarea și răspândirea lucrării Sale celor Doisprezece o dată pentru totdeauna, și într-atât încât orice act misionar adevărat se plasează sub autoritatea lor și își trage de la ei conținutul și legitimitatea<sup>55</sup>. Se scrie în Biserica Romană în jurul anului 95 d.H: „Apostolii ne-au fost dați nouă ca evanghelizatori de către Domnul Iisus Hristos (a se nota: „Apostolii”, nu doar Petru și Pavel); Iisus Hristos este trimisul lui Dumnezeu. Astfel Hristos este de la Dumnezeu și Apostolii de la Hristos. Și El și ei ființează împlinind voia Domnului”<sup>56</sup>.

Încă de la sfârșitul secolului întâi Apostolii apăreau pentru Bisericile Neamurilor ca un fel de multiplicare a

pentru ca apoi să-i unească cu acesta în Noul Testament. Nu este însă nici o îndoială că aceste idei au provenit din Palestina.

<sup>55</sup> Într-adevăr, în creștinismul timpuriu se credea că creștinarea lumii fusese deja făcută de către Apostoli - pentru că sfârșitul era aproape și trebuia ca Evanghelia să fi fost răspândită peste tot - astfel încât misiunile actuale de evanghelizare nu erau decât un fel de strângerea spicelor după seceriș.

<sup>56</sup> I Clem. 42.

49

lui Hristos<sup>57</sup>. Ei sunt piatra de temelie a Bisericii: în Noul Ierusalim cele doisprezece pietre de fundație ale zidului de piatră al orașului, poartă numele celor doisprezece Apostoli ai Mielului<sup>58</sup>. Dacă se vorbea despre poruncile Domnului, erau amintiți și Apostolii<sup>59</sup>. Ceea ce spune Serapion la începutul secolului al III-lea: „îi primim atât pe Petru cât și pe ceilalți Apostoli ca pe Hristos”<sup>60</sup>, ar fi putut fi spus cu ușurință cu o sută de ani mai devreme. Deja, citim în Gal.iv. 14: eSeŞaoBe pe ax; Xpiarov Ir|Oo6v. „Alegerea și trimiterea în lume a Apostolilor (după înviere)” s-a strecurat și în Regulile de Credință<sup>61</sup> și doar printr-un accident al istoriei nu și-a găsit locul și în vechiul Crez Roman. Pasaje din profeții erau interpretate ca prezicând trimiterea Apostolilor, la fel cum era cazul și pentru multe incidente din viața Mântuitorului însuși.<sup>62</sup> Scriitori din Asia Mică, Roma și Egipt (înainte de 160 d.H.) sunt unanimi în mărturiile lor despre aceasta, până și Evangheliile împărtășesc în parte această concepție.<sup>63</sup>

<sup>57</sup> Această concepție era probabil mult mai ușor de acceptat pentru creștinii ne-iudaici având în vedere că Hristos însuși nu venise la ei. Legende despre misiunile de creștinare ale Apostolilor au fost fabricate curând, însă nimeni nu a îndrăznit să inventeze una despre Hristos (deși trebuie să luăm în considerare legenda lui Abgar).

<sup>58</sup> Rev. xxi.14

<sup>59</sup> Policarp și Phil., vi. 3:Ka6ebc, airroc, EVETEIAOTO xai oi EuavYe<sup>10n</sup> duevoi r)pdg dnooroXoi.

<sup>60</sup> r|UËic, Kai riexpov xai TOOC, dAÂooc, dnooroXooc, dnoSexoueSa ax; Xpiarov (Euseb., *H.E.*, vi, 12,3).

<sup>61</sup> *Ascens. Isaiae*, iii. 13, ed. Dillmann.

<sup>62</sup> Iustin, *Apol.*, i.39; Aristides, *Apoi*, 2.

« Iuda 17;2, Petru iii. 2; Clem.42; Barnaba,v.9; viii.3; Didahia, titlul (AiSaxr) Kopioo Sid TOV I(3' dnooroXcov!); Herma, Viz.iii.5, Pil.,ix. 15, 16,17,25; Evanghelia după Petru, Apocalipsa lui Petru; Praedic. Petri în Clemens Alex., *Strom.*,vi.6, 48; Ignat., ad. Trall., 3; ad Rom., 4, ad. Philad., 5, Papias; Polyc; Aristides; Iustin în multe ocazii, implicații 50

De fiecare dată, forma în care este transcris apelul către Apostoli, ca adunare a celor Doisprezece, demonstrează că ideea este una axiomatică. În cartea mea *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, am cercetat mai amănunțit originea și semnificația acestei curți de apel, subordonată și în același timp una cu Hristos, care dintr-o dată a devenit vasul care a primit într-însul „Tradiția”.

Tradiția reprezintă întodeauna nevoile prezentului făcând recurs la autoritatea trecutului. În acest caz însă, o multitudine de alte elemente ideale și istorice au intrat în joc.<sup>64</sup> În plus, probabil că disputa cu gnosticii și mar-cioniștii a propulsat autoritatea absolută a celor Doisprezece Apostoli în prima linie împotriva pretențiilor acestora de acces la o tradiție secretă sau împotriva preferinței acordate unui singur Apostol. Acolo unde era vorba de Iisus sau de Evangheliile, puteau fi amintiți și Apostolii fără a se comite o ireverență, chiar în cazul Evangheliilor, întrucât acestea deveniseră un substitut pentru cuvântul Domnului. Formula „Cărțile și Apostolii” apare pentru prima oară în a doua epistolă a lui

din marea operă a lui Irineu, din operele lui Tertullian și Clement din Alexandria; Valentinians (Ptolemeu).

<sup>64</sup> Cel ce dorește să aplece mai multe despre aceste elemente trebuie să citească tratatul lui Tertullian, *De Praesc.*

*Heret. „Ecclesia”* și *Apostolii* idealizați sunt ideile centrale ale acestui tratat, și în ele Iisus Hristos este păstrat cu sfințenie. Cum ar fi fost să rămână numai Evangheliile pe post de Sfânta Scriptură! Un adevărat document pentru Biserică nu ar fi fost posibil fără alipirea celei de-a doua părți a Canonului. „Qui acta apostolorum non receperunt”, exclamă Tertullian în cap. xxii., „nec spiritus sandi esse possunt, (ut) qui necdum spiritum sanctum possunt agnoscere discentibus missum, sed nec ecclesiam se dicant defendere, qui quando et quibus incunabulis institutum est hoc corpus probare non habent.” Duhul Sfânt și Apostolii au devenit noțiuni analoage, acest fapt având drept consecință că noul Testament era privit fie ca operă a Duhului Sfânt, fie ca operă a Apostolilor.

51

Clement (cap. xiv.2): „Presupun că știți că Scripturile și Apostolii spun că Biserica nu aparține lumii acesteia ci celei cerești”.<sup>65</sup> Dacă xd PipAia înseamnă Scripturile în sensul de Vechiul Testament și Evangheliile, atunci avem aici o formulă care este deja foarte asemănătoare cu cea a martirilor scilitani\* („libri et epistolae Pauli viri justii”, vezi mai jos), și la fel dacă xd ptBAia înseamnă numai Evangheliile. Dacă însă xd PiBAia se referă doar la Vechiul Testament, atunci Evangheliile și Scrierile Apostolice sunt incluse în termenul oi dnooxoAoi, aceasta fiind terminologia care se întâlnește și în Fragmentul Muratorian (de la rândul 79 în continuare).

Dar chiar dacă autorul s-ar referi la spusele orale ale Apostolilor - ceea ce nu e probabil, întrucât el pare să aibă în vedere mai degrabă un pasaj din Efeseni - rămâne faptul că acum se face o legătură strânsă între Apostoli și „Scripturi”, așa cum în urmă cu câteva decenii

„Scripturile” erau asociate cu „Domnul”. Probabil că scrieri efective ale apostolilor erau căutate cu febrilitate. Dar urma să fie găsite ele? Erau cunoscute într-adevăr o Epistolă a lui Ioan, o Apocalipsă a lui Ioan, una a lui Petru, o epistolă a lui Iuda ce puteau fi considerate apostolice (vezi Tertullian, *De Cultu*, i.3) și probabil că și o epistolă a lui Petru. Nu mare lucru, ce-i drept, și pe deasupra scrieri cu caracter personal, și în afară de asta

<sup>65</sup> ΟΥΚ οἰοπαί ὁπακ, δὲῡοεῖῡ οὐ ᾧ πῖΒᾶῖα Kai οἱ δὲ6οrο\οἱ xρ\ῡ ΕΚΚ\r\οἰav οὐ vuv ti vai dXXd δvooBev (Aevoucn..

\* Martirii scilitani reprezintă unul din primele grupuri creștine din nordul Africii (Numidia) ce au suferit persecuții în timpul lui Marcus Aurelius (sfârșitul secolului al II-lea), ale căror *Acta* constituie primele documente ale Bisericii din Africa și cele mai timpurii scrieri creștine în latină - *N.tr.*

## 52

nu se știe dacă aceste scrieri se găseau reunite într-o singură culegere înainte de anul 180 d.H. Se simțea nevoia unei cărți în care să fie descrise faptele și învățăturile tuturor celor Doisprezece Apostoli, și această carte nu era disponibilă.

Este lesne de înțeles că în aceste circumstanțe, cartea care dintre toate scrierile existente se apropia cel mai mult de ideal, anume Faptele Apostolilor, a atras atenția. Dar nu există nici o dovadă că asta s-a întâmplat înainte de 175 d.H. Trebuie deci să lăsăm deoparte pentru moment această carte. Astfel, nu au rămas decât Epistolele lui Pavel: ele au fost adunate și erau în circulație în mai multe Biserici. Nu e nici o îndoială că atunci când era vorba de Scrierile Apostolice în primele trei sferturi ale celui de-al doilea secol erau vizate în principal, dacă nu exclusiv, epistolele lui Pavel.

Dar în ce fel se putea spune că Domnul se continua pe Sine în Apostolul Pavel? Evident, acest Apostol nu făcea parte din rândul celor Doisprezece Apostoli! Pentru a răspunde deplin la această întrebare, ar trebui să vorbim dintr-o perspectivă foarte largă, să descriem istoria relației lui Pavel cu Apostolii originali și cu creștinii evrei. Dar ajunge să evidențiem că poziția pe care Pavel a reclamat-o și a obținut-o de-a lungul epocii apostolice, confirmată prin opera sa, era astfel încât interzicea orice ezitare sau compromis în judecata Bisericilor. Aici, într-adevăr, „cine nu este cu mine este împotriva mea”. Oricine’ era fie silit să-l recunoască pe Pavel ca un Apostol de rang egal cu ceilalți Doisprezece, fie să-l respingă ca pe un impostor. Și cu toate că fusese demult recunoscut iar însemnătatea epistolelor sale crescuse foarte mult -

## 53

pentru că doar ele dădeau o expresie clară teoriei Noului Legământ, care câștiga teren din ce în ce mai mult -egalitatea sa cu cei Doisprezece părea să fie din nou pusă sub semnul întrebării, întrucât el neavând calitatea de martor ocular al vieții Mântuitorului nu putea să mărturisească despre istoria Sa și despre natura Sa. În plus, faptul că marcioniții și gnosticii făceau apel cu dezinvoltură la Apostol trebuie să-i fi neliniștit pe oamenii Bisericii.<sup>66</sup> Însă obiceiul citirii publice din Epistolele Sfântului Ap. Pavel era așa de răspândit și prestigiul Apostolului cel „drept” și „bun”, acest „vas ales” era mult prea încetățenit ca să fie clintit cu adevărat. Apoi, era posibil ca Pavel să-și primească legitimitatea prin intermediul celor Doisprezece Apostoli, căci ei fuseseră deja legitimați de Hristos. Oare nu îl recunoscuseră ei ca Apostol? O astfel de legitimitate nu era în spiritul Apostolului Pavel însuși, dar acest fapt a fost lăsat deoparte. Conform teoriei succesiunii, universal acceptată atunci, cel care primește o funcție are aceeași autoritate ca și cel care îi deleagă această funcție. Astfel ecuația era validă: Dumnezeu = Hristos = Cei Doisprezece Apostoli = Pavel.

Dar unde putea fi găsită dovada scrisă a legitimării lui Pavel de către cei Doisprezece? În Epistola către Galateni, dar aceasta nu era suficient; capitolul în chestiune putea fi înțeles și altfel, și în plus o mărturie prin care te autojustifici nu este demnă de crezare.<sup>67</sup> *Mărturia*

<sup>66</sup> Tertullian chiar își permite să vorbească pe un ton natural și ironic despre Pavel ca „apostolus hereticorum”.

<sup>67</sup> Tertullian, *De praescrip.*, 23: „Possum et hic acta apostolorum repudiantibus dicere: prius est ut ostendatis quis iste Paulus et quid ante apostolum, et quomodo apostolus, quatenus et alias (sell. 54

*necesară se găsea în Faptele Sfinților Apostoli*. Acest lucru făcea din această carte una de o valoare incomparabilă, nu era alta la fel, căci fără ea „Apostolul” Pavel cu epistolele sale, privit din punctul de vedere strict al tradiției, rămânea suspendat, pe când, fundamentându-se pe această carte, epistolele sale erau „apostolice” în cel mai strict sens al cuvântului, iar el însuși se afla în aceeași proximitate față de Hristos ca și cei Doisprezece.

(B) Am amintit deja subiectul Atestării. De-a lungul istoriei tuturor religiilor majore, cel puțin a celor care se fundamentează pe demonstrație și dovezi, apare un moment - și aceasta destul de repede în ciclul lor evolutiv - când *Atestarea* devine aproape la fel de importantă ca și *conținutul comunicat*. Dacă adepții unei „noi” religii prezintă conținutul acesteia ca fiind identic cu cel al religiei originare, tot ce trebuie să facă este să împrăștie obscuritatea care a ajuns să învăluie vechea religie. Apoi, dacă noua religie conține afirmații doctrinare ce răspund acestui scop, nu e nevoie decât să se dovedească *veridicitatea* lor și totul se rezolvă. Aceasta a fost metoda apologeților când au avut de înfruntat păgânii: sarcina lor era să dovedească veridicitatea profețiilor care se constituiau într-un lung șir de martori ce acompaniau cursul istoriei. Dacă demonstrația se dovedea irefutabilă, noua religie era justificată.

Aceeași metodă a apărut ulterior în controversele interne dintre creștini. De îndată ce povestea lui *Kurios Christos*, a Divinității și Umanității sale, a devenit o temă haeretică ad *questiones plurimum eo utantur*. Neque enim si ipse se apostolum de persecutore profitetur, sufficit unicuique examinate credenti, quando nec dominus ipse de se testimonium dixerit."

55

de interes fundamental - și acest lucru se întâmplase deja în epoca apostolică - totul depindea de *Atestarea* vieții Lui, deoarece conținutul mesajului în sine nu era deloc străin păgânilor. Aceștia nu considerau nebunie esența mesajului „Dumnezeu manifestat”, ci lucruri accesorii mesajului, și faptul că „Mitul” nu trebuia socotit simbolic, ci privit ca fapt, istorie întâmplată. întreaga atestare a faptelor istorice se face printr-un șir neîntrerupt de napaSiSovca (din partea celor care sunt autorizați) și de napaXapPdveoBai. Dacă urmărim acest șir, autoritatea supremă în materie de tradiție sunt cei Doisprezece Apostoli! Dacă conținutul acestei tradiții devenea subiect de controversă, era nevoie de o reîntoarcere la apostoli, așa cum în situația similară privind mesajul despre Dumnezeu Tatăl-Creator era nevoie de o reîntoarcere la Avraam, Noe și Adam. În acest din urmă caz, trebuia demonstrat că Homer și grecii erau posteriori acestora, și deci lipsiți de autoritate, astfel că mai târziu același tratament trebuia aplicat și învățătorilor gnostici și așa ziselor autorități apostolice pe care se sprijineau ei.

Cu această intenție, Papias a început o investigație serioasă și unică în felul ei, căutând spuse ale Apostolilor despre Hristos (în afară de Evangheliile)<sup>68</sup>, iar Iustin prezenta Evangheliile chiar și auditoriului lui păgân - deci nu gnosticilor - ca *tnemorabilia* ale Apostolilor<sup>69</sup>; după

<sup>68</sup> Euseb., *H.E.*, iii.39. Aceste investigații nu par însă să fi fost foarte rodnice, iar rezultatele se poate să fi avut o valoare îndoielnică.

<sup>69</sup> în multe pasaje. Evreilor, el prezenta Apocalipsa lui Ioan, nu ca o operă a unui profet creștin, ci ca opera unui apostol al lui Hristos. (*Dial.*, 81).

56

cum de altfel și Papias înaintea lui privea cu cea mai mare reverență această calitate (apostolică) a Evangheliilor, pe care de altfel și-a fundamentat marea lui operă privitoare la Hristos. Astfel, Evangheliile care purtau numele unui Apostol sau al unui discipol al Apostolilor<sup>70</sup> au căpătat un nou atribut: nu mai erau doar „Scripturile Domnului”, ci și „Scripturi Apostolice”, iar treptat faptul că erau apostolice a devenit la fel de important ca acela că erau divine. Dacă, însă, Evangheliile ca scrieri apostolice au devenit atât de importante datorită puterii lor de *atestare*, rezultă din asta că orice scriere apostolică trebuie să fi devenit importantă pentru că putea „*mărturisi despre*”.

Așadar, Epistolele și Apocalipsele, odată ce sunt apostolice, apar într-o lumină nouă. În afară de conținutul lor bogat și divers și de scopul în care au fost scrise, care le confereau împreună o mare valoare, ele câștigau în preț și datorită originii lor *apostolice*. Se știe că la sfârșitul secolului al II-lea, la Roma, toate scrierile Noului Testament erau adunate sub un singur titlu „Apostoli”, la fel cum Scripturile Vechiului Testament erau numite simplu „prophetiae” (vezi mai sus Fragmentul Muratorian); într-atât încât pe vremea celei de-a doua epistole a lui Clement, „Apostoli” devenise denumirea comună și pentru Epistole și pentru Evangheliile.

<sup>70</sup> Tert., *De Praesc.*, 32: „Sicut apostolic non diversa inter se docuissent, ita apostolici non contraria apostolis edisissent”; *Advers. Marc.*, iv.2,5: „Nobis fidem ex apostolis Ioannes et Mattheus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus insturant, iisdem regulis exorsi... Marcus quod edidit (evangelicum) Petri adfirmetur, cuius interpres Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint”.

57

Când distincția dintre vechea culegere de texte și cea nouă, exprimată în opoziția „Prophetae-Apostoli”<sup>71</sup> a fost încetățenită și întărită de controversa montanistă, tot ceea ce era apostolic a atins apogeul strălucirii, astfel încât însăși cuvintele Domnului încep să apară ca bijuterii în montura unui ostensorium al *traditio et doctrina apostolica* ce includea tot - chiar și Evangheliile cu Messia - și care cuprindea tot ceea ce Dumnezeu a revelat omenirii după epoca Vechiului Testament. *împărțirea noii culegeri de texte în două părți apare secundară în comparație cu unitatea sa fundamentală; dar această unitate poartă pe frontispiciu titlul de „Apostolii”, și nu de „Domnul”*. Ce răsturnare de situație!

(C) Dar oare alipirea formală a Epistolelor lui Pavel la Canonul în formare, așa cum erau de fapt și cum erau citite, nu a ridicat o serie de probleme? Odată ce luăm în considerare o parte din conținutul lor, putem presupune că așa a fost. Au ajuns oare să facă parte din Canon *fau te de mieux* sau pentru că, datorită influenței ideii de „apostolic”, a cărei importanță sporea pe zi ce trece, conjugată cu lecturile publice, ele au ajuns să fie tacit asimilate Canonului? Nici una din aceste explicații nu este după părerea mea suficientă; mai degrabă trebuie să luăm în considerare din nou colecțiile de scrieri canonice ale marcioniților și gnosticilor. Am apelat la ele atunci când am răspuns la întrebarea privind motivul constituirii nui al Doilea Canon în Biserică. Acum trebuie să ne întrebăm

<sup>71</sup> în ciuda distincției „Prophetae-Apostoli”, se presupune că apostolilor le era atribuit și caracterul de profeți, în afara apostolatului lor, deși, după cunoștințele mele, ei nu sunt numiți nicăieri simplu „Profeți”. 58  
dacă au avut o influență și asupra împărțirii în două secțiuni a acestui al doilea Canon, și dacă nu au jucat un rol în determinarea poziției privilegiate pe care Apostolul Pavel o are în acesta. *Canonul lui Marcion era dublu*: cuprindea Evangheliile și zece din epistolele lui Pavel. Dublul paradox al Noului Testament al Bisericii - anume, că este bipartit și că epistolele lui Pavel ocupă un loc atât de important în cea de-a doua parte - este anunțat de Canonul lui Marcion. Dar este de asemenea prefigurată și de Canonul valentinian, după cum putem conchide din scrisoarea lui Ptolemeu către Flora.<sup>72</sup> În aceste cercuri eretice, reverența față de Apostolul Pavel era nețărmuită. Origen ne spune că Sf. Apostol Pavel ședea la dreapta lui Hristos în rai, conform marcioniților - așa cum Hristos șade de-a dreapta Tatălui. Marcioniții, în rândul cărora Evanghelia lui Ioan devenise în parte populară, sau ceilalți eretici, afirmau că el este Paracletul făgăduit.<sup>73</sup> De fapt Marcion a fost acela care, după Esnik, a predicat primul că Iisus a coborât de două ori pe pământ, o dată ca să pătimească și să moară, a doua oară ca să-l cheme la credință pe Pavel și

<sup>72</sup> Nu există nici un suport pentru presupunerea că valentinienii ar fi deținut și alte scrieri în Canon în afară de Evangheliile și Epistolele lui Pavel. Cât despre Faptele Apostolilor, Tertullian (*De Prasec*, 22), spune că ereticii o respinseseră.

<sup>73</sup> Orig., în Lucam Horn., 25 (iii. P.962W): „Denique in tantum quidem dilectionis audaciam proruperunt Marcionitae, ut nova quaedam et inaudita super Paulo monstra confingerent. Aiunt enim, hoc quod scriptum est, sedere a dextris salvatoris et sinistris de Paulo et de Marcione dici, quod Paulus sedet a dextris, Marcion sedet a sinistris. Porro alii legentes: „Mittam vobis advocatum spiritum veritatis” nolunt intelligere tertiam personam a patre et filio, sed apostolum Paulum.”

**59**

*să-i reveleze lui înaintea tuturor semnificația Morții Sale*.<sup>74</sup> Prin urmare, împărțirea noului Canon în cele două componente „Evanghelii și opera lui Pavel” nu putea fi mai naturală pentru Marcion.

Oare ar fi putut acest fapt să influențeze Bisericile mari? Da, cred că putem foarte bine să presupunem că așa a fost. Oare Bisericile importante își puteau permite să rămână în urma ereticilor în cinstirea lui Pavel? Acest lucru ar fi însemnat, în condițiile date, să-l cedeze lor pe Pavel. Dar se pare că dispunem și de dovezi palpabile în sprijinul ipotezei noastre. Se știe într-adevăr de mult că interpretări marcionite s-au strecurat în textul ecleziastic al epistolelor lui Pavel, dar abia de puțină vreme se cunoaște faptul că Bisericile au acceptat chiar și prefețele marcionite la Epistolele lui Pavel! De Bruyne a făcut într-adevăr una din cele mai notabile descoperiri ale ultimilor timpuri, atunci când a dovedit că aceste prefețe, care apar prima oară în *Codex Fuldensis* și apoi în multe manuscrise ulterioare sunt de proveniență marcionită și că Bisericile nu observaseră simbolul copitei despicate.<sup>75</sup> Dar aceasta ar putea dovedi doar influența unui text!

<sup>74</sup> Esnik (vezi cartea mea *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1, pg. 304): „Apoi Iisus a coborât a doua oară în toată Dumnezeirea lui și a mers la Domnul tuturor lucrurilor create (Demiurgul) și s-a judecat cu El pentru moartea

Sa...Apoi, părăsindu-l pe acesta, s-a dus la Pavel și i-a arătat prețul plătit și l-a trimis să predice despre prețul prin care am fost răscumparați, pentru ca toți să creadă că Iisus ne-a răscumplat de la Dumnezeu Răzbunării pentru Dumnezeu Dragostei." Astfel Pavel ar fi fost primul care a revelat secretul mântuirii, nu Iisus însuși.

<sup>75</sup> „Prologues bibliques d'origine Marcionite" (Rev. Bened., 1907, Ianuarie, pl-16), și de asemenea în *Theol. Ztg.*, 1907, No.5. A se vedea copia prefetelor în Anexa I.

60

Nicidecum, ci dovedește *influența pe care a exercitat-o culegerea marcionită a epistolelor asupra formării colecției ecleziastice* Arunci ar trebui să presupunem că nu a avut nici un fel de influență asupra *ideii* acestei culegeri de scrisori în calitatea ei de supliment la Evangheliile? Bineînțeles, putem să bănuim că această influență asupra formării culegerii de texte în sine este o influență foarte timpurie. Oare nu trebuie să o localizăm chiar în epoca formării Canonului acceptat de Biserică? Dar chiar dacă suntem sceptici în legătură cu această dovadă exterioară, adevărul că mișcările marcionite și valentinienne nu ar fi putut să rămână fără semnificație pentru Biserică, rămâne.

În afară de aceasta, mai e ceva de discutat. Este drept că speculația avansată de autorul Fragmentului Muratorian<sup>76</sup>, că Pavel ca și Ioan, scriind epistole către *șapte* Biserici, scria de fapt *uneia singură*, Bisericii universale - a apărut într-o epocă când Epistolele își găsiseră deja locul în Canon, când se dorea justificarea includerii în acesta a unor astfel de scrieri cu caracter de circumstanță.<sup>77</sup> Dar ideea că „Apostolus ad omnes scripsit dum ad quosdam”<sup>78</sup> este bineînțeles mult mai veche. Probabil că s-a născut atunci când oamenii au început să prețuiască puterea povățuitoare a Epistolelor. „Catolicitatea” Epistolelor era evidentă din multe pasaje pe care acestea le conțineau; și chiar dacă ar fi fost mai puține pasaje a căror

<sup>76</sup> Și am putea spune de nenumărați alții după el.

<sup>77</sup> Dacă s-ar fi întâmplat ca Pavel să scrie epistole către trei în loc de șapte biserici, putem fi siguri că s-ar fi găsit că nimic nu simbolizează mai bine biserica universală decât numărul trei.

<sup>78</sup> Tert., *Advers. Marc.*, v.17.

61

importanță generală pentru biserică să nu fie evidentă de la sine și să aibă nevoie de lumină artificială, totuși Apostolul ține de Biserică și Biserica de Apostolus!

O dată ce conceptul și titlul de Apostol i-a fost atribuit sfântului Pavel, era numai o chestiune de timp până când scrierile sale, oricare ar fi fost conținutul lor, să fie ridicate formal la rangul de parte a Scripturilor Bisericii. Faptul că a contat în acest proces și serviciul real pe care Epistolele lui Pavel l-au adus ordinii instituite de Biserică, este indicat de o ciudată notiță din Fragmentul Muratorian în legătură cu epistolele sfântului Apostol adresate unor persoane particulare: „In ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificata sunt”.

Dar Sf. Pavel nu putea fi niciodată „Apostolus”. El nu putea să ofere o mărturie directă; alte câteva elemente discutabile - caracterul de circumstanță și particular și de alte caracteristici ale epistolelor sale, care împiedicau canonizarea lor formală - rămâneau o dificultate.<sup>79</sup> Acesta este motivul pentru care cu numai douăzeci de ani înaintea faimoasei afirmații a lui Tertulian referitoare la Biblia Bisericii Romane („Ecclesia Romana legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscit”<sup>80</sup>; inde potat fidem”, *De Praesc.*,36) - și deci și la cea a Bise-

<sup>79</sup> După cum înclinau să creadă până și în secolul al V-lea și al VI-lea teologii mai sobri ai școlii din Antiohia.

<sup>80</sup> Cf. *De Baptism.*, 15: „Tam ex domini evangelio quam ex apostolic litteris”. S-a făcut presupunerea că împărțirea bipartită a Vechiului Testament (Lex et Prophetiae) a influențat împărțirea similară a Noului Testament; dar acest lucru nu poate fi dovedit și nu este nici măcar probabil, având în vedere că această împărțire poate fi explicată și altfel, iar relația „Evangelium” și „Apostolus” poate fi asemănată cu cea dintre „Lege” și „Profeți” doar dintr-un anumit punct de vedere, în timp ce paralela nu ține din alte unghiuri.

62

ricii Africane - creștinii africani, profani se pare, răspundeau la întrebarea: „Quae sunt res in capsula vestra?” prin cuvintele: „Libri et epistolae Pauli viri iusti”. Aflăm că la acea perioadă, în Africa, Epistolele Sf. Ap. Pavel își găseau locul în vecinătatea culegerii sacre, dar ultimul pas, ce consta în identificarea lor completă cu *pacpai*, nu fusese încă făcut. Aici putem scruta procesul de formare al Noului Testament, și asta chiar în faza ce precede închiderea lui.<sup>81</sup> O diferențiere între Pavel și „Scripturi” se găsește încă în opera controversată a romanului Caius (aprox. 200 d.H.).

Pentru că erau citite pe scară largă, epistolele lui Pavel aveau dintru început tendința intrinsecă de a se constitui în părți ale Noului Testament ce avea să fie; dar abia după un

proces lent urma să-și câștige locul în rândul Scripturilor Canonice, și nu trebuie să pierdem din vedere că acest lent proces este responsabil pentru faptul că ele au reușit să obțină și să-și păstreze o poziție în Canon și că doar astfel au ajuns să formeze a doua parte a acestuia.

Dar, în afară de scrierile pauline, în această a doua parte se numărau (după cum aflăm de la Irineu, Fragmentul Muratorian și Tertuțian) în jurul datei de 180-200 d.H. (adică de îndată ce s-a înființat un Al Doilea Canon) încă cel puțin 5 (6) alte scrieri: Faptele Apostolilor, două epistole ale lui Ioan, Apocalipsa, Epistola lui

<sup>81</sup> Formula foarte ciudată a lui Tertuțian: „Instrumenta divinarum rerum et sanctorum Christianorum” (*De Praesc.*, 40) pare să ne ofere posibilitatea de a surprinde un stagiul al procesului de creștere al Noului Testament. Dar nu putem fi siguri ce vrea să spună Tertuțian prin „instrumenta sanctorum Christianorum.”

63

Iuda și poate chiar prima epistolă a lui Petru.<sup>82</sup> În ceea ce privește ultimele cinci scrieri menționate, este sigur că oriunde erau deja în circulație, vor fi fost adăugate imediat la noul Canon ca opere apostolice în cel mai adevărat sens al cuvântului. Evident, s-a întreprins o căutare a acestor scrieri, care erau într-adevăr scrierile de care era nevoie pentru a doua parte a Canonului; din acest motiv, chiar și o mică scriere efemeră ca Epistola lui Iuda a fost adoptată, ca una al cărei autor este un Apostol.<sup>83</sup> Păcat că doar atât de puține scrieri ale celor Doisprezece Apostoli au putut fi găsite, și că fiecare oferea mărturia unui *singur* apostol!

Unde se putea găsi o carte care să conțină mărturia tuturor celor Doisprezece Apostoli și care să reia învățătura lor? Faptele Apostolilor a fost imediat îmbrățișată. Am vorbit deja despre această carte; acum ne vom apleca asupra ei de o manieră mai detaliată. Este adevărat că nu întrunea întru totul cernintele ideale ale Noului Canon, dar ceea ce oferea era de o importanță extremă. *Ieșea în evidență ca document fundamental a tot ceea ce era vechi și apostolic și ca mărturie a ceea ce prima ca*

<sup>82</sup> Policarp, în epistola sa, folosește această scriere, dar nu o citează, făcând uz de ea de aceeași manieră în care tratează prima epistolă a lui Clement, dar altfel se comportă cu epistolele lui Pavel. Lipsește din Fragmentul Muratorian, iar Tertullian în operele lui timpurii nu o citează (dar nu și Irineu). Întrebarea care se naște este dacă Petru era privit drept autorul acestei scrieri, și dacă ea aparținea celei mai vechi forme a Canonului. De aceea eu o trec cu vederea. Putem totuși să admitem că Apocalipsa lui Petru era la început inclusă în Canon, dar că foarte curând s-au ridicat obiecții împotriva ei la Roma (vezi Fragmentul Muratorian. Vom discuta mai pe îndelete această chestiune și cazul *Păstorului* lui Herma).

<sup>83</sup> Tertullian îi dă în mod intenționat titlul (*De Cultu*, i.3: „[Scriptura] Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet”).

64

*importantă*. Din punctul de vedere al bisericii catolice timpurii prezenta următoarele avantaje:

1. Era opera aceluia Luca, care prin scrierea sa ce făcea parte din Canonul Evangheliilor era recunoscut ca „vir apostolicus” și ca autor canonic.<sup>84</sup>
2. Descria istoria timpurie a Bisericii într-un stil eroic - adică, atesta caracterul clasic al acelei istorii.
3. Reda discursuri și mărturii ale tuturor Apostolilor prin vocea Sf. Petru.
4. Relata activitatea misionară a cel puțin unuia, dacă nu a doi dintre Apostolii originari, o activitate ce putea fi asimilată drept *opera tuturor Apostolilor*.
5. Descria tranziția de la creștinarea evreilor către creștinarea Neamurilor, arătând că lucrarea fusese dusă la îndeplinire de Sf. Ap. Petru, prin decizia Comunității Primare.
6. Conferea legitimitate ca Apostol deplin Sf. Pavel, atât lui cât și conținutului învățăturii sale, și oferea o linie de interpretare mai mult decât dezirabilă a pasajelor „dificile” ale epistolelor lui Pavel, în conformitate cu *communis opinio* a Bisericii.

Faptul ca această carte era văzută în lumina acestor avantaje este clar dovedit de afirmațiile lui Irineu și Tertullian. În ceea ce îl privește pe cel dintâi autor amintit, Sf. Pavel și Epistolele sale se află pur și simplu sub aripa ocrotitoare a Faptelor Sfinților Apostoli; poziția lor autoritară în istorie și în Canon apare ca fiind justificată simplu prin această carte. Nu altfel stau lucrurile în pa-

<sup>84</sup> Este adevărat că acest lucru nu este scos în evidență de titlul ales pentru această carte. Dar Irineu, Fragmentul Muratorian și Tertullian au insistat asupra acestui lucru. Reflecția asupra conținutului cărții era cel mai important lucru oglindit în alcătuirea titlului.

65

sajele cu o importanță hotărâtoare din Tertullian.<sup>85</sup> Irineu afirmă cu îndrăzneală (iii.14,1) că



Luca a fost: „non solum prosecutor sed et co-operarius *apostolorum*” (adăugând „maxime autem Pauli” pentru a reconcilia afirmația-i ușor extravagantă cu istoria efectivă). Mai mult, autorul Fragmentului Muratorian introduce această scriere cu titlul foarte avântat de: „Acta omnium apostolorum,”<sup>86</sup> iar Tertullian afirmă sentențios: „Qui Acta Apostolorum non recipiunt nec Spiritus sancti esse possunt”.

Aici putem vedea clar cât de prețuită era această carte, ce se dorea de la ea și cu ce scop determinat a fost valorificată la maximum prin *inserarea ei între Evangheliile și Epistolele lui Pavel*. Totuși, trebuie să recunoaștem că potrivit mărturiei lui Tertullian cartea nu făcea parte din Canonul gnosticilor, că secta encratiților<sup>87</sup> o respinsese și ea, iar înaintea mărturiei lui Irineu și a Fragmentului Muratorian nu exista nici cea mai mică dovadă că ar fi fost folosită în citiri publice sau că ar fi avut vreo aspirație de a se integra în Canonul în dezvoltare,<sup>88</sup> în fine, că această carte nu era îndreptățită prin nimic să fie inclusă în vreo colecție de scrieri cu autoritate, în circumstanțele existente între anii 70 și 170 d.H..

Luând în considerare toate aceste lucruri, trebuie să ajungem conchidem că *alipirea acestei cărți la Canonul aflat în formare dă semnele unei alegeri chibzuite, făcută conștient*

<sup>85</sup> Vezi *De Praescs.*, 22, 23; *Advers. Marc.*, i.20; iv. 2-5, v.1-3. Cf. pasajelor citate mai sus, p.49, nota, p.53, nota.

<sup>86</sup> Chiar și titlul *FlpaŞEic, TJOV* ânooroXoov e un titlu care pretinde mult prea multe.

<sup>87</sup> Euseb, *H.E.*, iv. 30,5: ur) xdc, ripdŞeic. T<BV ÂnooroXcov KartaSexouevoi.

<sup>88</sup> Nu avem nici un fel de indicii despre Faptele Apostolilor până când această scriere nu își face apariția în Noul Testament.

66

*într-un anume scop, a unei forțe directe acționând cu autoritate; și că în urma unei astfel de acțiuni conștiente, Canonul ideal s-a realizat, cel puțin ca profil general, în forma bipartită a Noului Testament atât catolic cât și apostolic.*

Mica culegere de epistole apostolic-catolice și-a găsit locul în Canon printr-un proces analog cu cel prin care au fost incluse Faptele Apostolilor. În Canon ambele servesc aceluiași scop: epistolele, prin natura lor intrinsecă, deși într-o mai mică măsură pentru că sunt atât de puține și atât de scurte; Faptele Apostolilor însă, a fost artificial promovată pe locul ei, și corect exploatată, putând astfel să-și împlinească menirea în cel mai înalt grad.

Faptele Apostolilor este într-un fel cheia înțelegerii ideii de Nou Testament al Bisericii și a dat structura organică pe care Canonul o are și astăzi. Asumând poziția din fruntea scrierilor apostolice, Faptele Apostolilor au făcut posibilă împărțirea Canonului în două părți și au justificat combinarea epistolelor lui Pavel cu Evangheliile. Este de asemenea posibil să vorbim despre o împărțire tripartită, în care Faptele Apostolilor (împreună cu epistolele sobornicești și cu Apocalipsa) formează partea centrală.

Faptele Apostolilor dovedește că Noul Testament este o creație „târzie”, aparținând în forma lui finală unei epoci ce nu este anterioară sfârșitului secolului al II-lea. Cât privește părțile sale componente, acestea sunt mai timpurii, pentru că fuseseră deja folosite pentru lectura publică de multă vreme (chiar dacă nu de manieră regulată), iar Evangheliile dețineau o poziție apropiată, dacă nu egală ca prestigiu, cu Vechiul Testament deja de câteva decenii. Astfel tranziția de la o veche stare de lucruri

67

la Noul Testament a fost pentru multe Biserici aproape imperceptibilă.

§3. *De ce conține Noul Testament patru Evangheliile și nu doar una?*

Titlul original al Evangheliilor în Canon avea forma următoare: *Evanghelia după Matei, după Marcu, după Luca, după Ioan*.

Așa era în cele mai vechi forme cu autoritate (cuvântul *Evanghelie* nu este repetat). Un raționament simplu ne spune că titluri atât de asemănătoare și în același timp atât de imperfecte nu puteau fi creația autorilor înșiși. Trebuie să conchidem că aceste titluri ca și titlul *ripaŞEic, tcbv AnoaroXfflv* au fost adăugate la o dată ulterioară. Astfel titlurile originale au fost pierdute, sau mai bine zis distruse, căci aceste scrieri trebuie să fi avut titluri.

Aceste titluri pot fi datate începând cu mijlocul secolului al II-lea. Acest lucru și similaritatea formelor lor certifică faptul că ele provin de la persoana care a înmănuncheat pentru prima oară aceste cărți și le-a legat într-una. În mod logic, acest lucru nu s-a întâmplat (ca în cazul Faptelor Sfinților Apostoli) atunci când Noul Testament a luat formă bipartită, ci la o dată anterioară.<sup>89</sup>

<sup>89</sup> Dacă s-ar fi întâmplat cu puțin înainte de anul 200 d.H., putem presupune că s-ar fi operat o schimbare de nume; astfel Evanghelia după Marcu ar fi apărut ca Evanghelia după Petru, iar cea după Luca drept cea după Pavel.

Evanghelie în titlul fiecărei Evanghelii individuale în mod neintenționat. Ele erau menite ca *împreună* să reprezinte „Evanghelia”; nici una dintre ele nu putea fi numită de una singură „Evanghelia”. Cu atât mai puțin se putea vorbi despre Evanghelia „lui Matei”, deoarece cuvântul Evangelium avea genitivul ei de la sine înțeles, „Jesu Christi.”

Caracterul și simetria titlurilor arată că cele patru cărți erau menite a fi privite ca una singură într-o prezentare cvadruplă. Irineu gândește astfel când vorbește de Evanghelia „împătrită”<sup>91</sup>, iar această viziune își găsește o expresie foarte clară în Fragmentul Muratorian, al cărui autor scrie cu circumspecție, dar în mod foarte

69

Această stare de lucruri trebuie datată în Asia Mică, în jurul tinereții celei mai fragede a lui Irineu, adică înainte de mijlocul secolului al II-lea. Irineu nici nu avea cunoștință că Evanghelia a existat vreodată în scris sub o altă formă decât aceasta; astfel el atribuie împărțirea ei în patru părți unei dispoziții a Providenței divine, care corespundea ordonării împătrite a Naturii, care era deja prefigurată în Vechiul Testament.<sup>92</sup>

M iii.1 1.8; iii.1

70

Știm că de fapt cu mult înainte de mijlocul secolului al II-lea, chiar de pe vremea lui Ioan Prezbiterul, existau multe dezbateri privitoare la cele Patru Evanghelii, care erau comparate și confruntate una cu alta, și că în aceste dezbateri *Ioan însuși a jucat un rol important*. Aceste dezbateri aveau ca subiect în primul rând chestiuni legate de *completitudinea și ordinea corectă a evenimentelor* în respectivele Evanghelii, și de asemenea dacă autorii lor au fost sau nu *martori oculari* ai evenimentelor narate, și dacă în *operele lor au dat expresia cuvenită, de o manieră suficient de nobilă, naturii christice*.<sup>91</sup> După cum se întâmplă de obicei în asemenea dezbateri, unii au adoptat o poziție radicală și nu au acceptat decât Evanghelia după Ioan, sau, doar Evangheliile Sinoptice (sau chiar numai una dintre acestea?), afirmând că celelalte

Evangeliei nu au autoritate, încercând chiar să le condamne pentru erezie. Rezultatul acestor discuții și controverse a fost că Biserica nu a renunțat nici la Evangelia lui Ioan, nici la cele Sinoptice, ci ele au fost rânduie împreună într-o compilație, în felul mai sus menționat.<sup>95</sup>

<sup>94</sup> Dovezile, care indică cu toatele Asia Mică, sunt de găsit în Papias, Clement din Alexandria, Fragmentul Muratorian, Epiphanius (Alogi), Hippolit, și Eusebiu, *H.E.*, iii.24.

<sup>95</sup> Aceasta a însemnat (nu știm dacă a fost intenționat sau nu) că supremul prestigiu a fost atribuit celei de-a patra Evangeliei; pentru că aceasta ar fi putut într-adevăr să fie respinsă, însă odată acceptată, superioritatea sa era astfel admisă tacit. În cazul acestei Evangeliei -și aici sunt de acord cu Overbeck, în lucrarea citată mai devreme -era o chestiune de „Nu vei avea alți Dumnezei în afară de mine.” Putem în același timp să presupunem că autorul - ca și Ioan Prezbitarul relativ la Marcu - se poate să fi respectat celelalte Evangelii ca scrieri demne de admirație, că le-a susținut chiar din acest punct de vedere, dar că în mod sigur nu ar fi vrut să le vadă ca aliante scrierii lui. (Jullicher, *Einl.*, S.465, spune că Sf. Ioan nu a vrut să-i înlocuiască pe Sf. Matei și Sf. Luca. în mod cert avea cu totul alte

71

Compilația a fost deci un compromis, nu între creștini și iudeo-creștini - această controversă nu a fost nici măcar luată în considerare - ci între uzanțele și tradițiile opuse din Bisericile cele mai importante din Asia Mică, mai ales cea din Efes, în privința Evangheliilor ce trebuiau citite la slujbă, tradiții ce proveneau poate din Ahaia (Sf. Luca), Palestina (Sf. Matei), Roma (Sf. Marcu) și Asia Mică (Sf. Ioan).<sup>96</sup> Aș dori să remarc doar că datorită întâlnirii a mai multor Evangelii într-o singură provincie a Bisericii, s-a ajuns la un fel de exercițiu de critică istoricistă asupra Evangheliilor (privitor la aspecte cum ar fi completitudinea, corectitudinea ordonării evenimentelor, concepția despre Natura lui Hristos) și că în

obiective pentru care și-a scris cartea, însă oare a intenționat el ca scrierea lui să fie alipită celorlalte Evangelii? Și oare scopul de a le înlocui cu cartea sa nu e atât de evident în scrierea lui pentru că este asumat ca un lucru de la sine înțeles?) Apoi cea de-a treia Evanghelie a fost scrisă cu siguranță pentru aho Evangelie, iar Eusebiu (care fără îndoială știa greacă!) are sigur dreptate atunci când înțelege din prolog că Sf. Luca nu era întru totul mulțumit de predecesorii săi, nici măcar de Sf. Marcu și găsea operele lor un pic încrezute (*H.E.*, iii.24,15). Mai mult, introducerea formală a lui Marcu arată că autorul a vrut ca opera sa să fie povestea însăși, nu una din multele povești, în fine, amândouă aceste Evangelii, în ciuda intențiilor lor înalte, nu erau nici una destinate lecturii publice, în timp ce este evident că Evangelia după Matei a fost concepută de la început în acest scop. Nu am nici o îndoială că și celelalte două Evangelii Sinoptice și-au câștigat rangul și demnitatea de a fi citite în biserică, doar pentru că au fost asociate cu cea după Matei (vezi cartea mea *Neue Unters. zur Apostelgeschichte*, 1911, S.94).

<sup>96</sup> După cum nu trebuie deloc să luăm în considerare în acest context controversale timpurii ale iudeo-creștinilor cu creștinii din celelalte Neamuri. Trebuie să respingem de asemenea ipoteza că oricine altcineva în afară de Marcion ar fi observat diferențele teologice dintre Evangheliile Sinoptice. O astfel de controversă a existat totuși în Asia Mică între acestea și Evangelia după Ioan, dacă depind sau nu de mărturii oculare, și legat de corectitudinea conținutului lor teologic. 72

consecință, timp de câteva decenii, biserica din Asia Mică a adoptat o atitudine față de Evangelii pe care nu și-a mai permis să o arboreze vreodată în secolele următoare.

Compromisul a avut loc sub semnul Evangeliei după Ioan. Cei care au dorit ca această scriere târzie să fie citită în bisericile din Asia Mică și-au susținut cu câștig de cauză punctul de vedere în fața „Alogi”-lor, dar pentru că nu au putut abolii tradiția precedentă a lecturilor în public, s-a născut problema unei pluralități a Evangheliilor. Dacă ar fi fost o chestiune de numai două Evangelii, dificultatea ar fi rămas destul de mare; de aceea nu se poate spune că ea a crescut semnificativ pentru că era vorba de trei, respectiv patru Evangelii. De fapt, putem să emitem ipoteza că situația creată de succesul celei de-a patra Evangeliei, a permis și celorlalte trei Sinoptice să rămână ca scrieri evanghelice laolaltă cu Evangelia lui Ioan, în loc de poate doar cea după Matei sau doar cele după Marcu și Luca; iar de dragul practicilor curente, în afară de Evangelia după Ioan, să fie tolerate mai degrabă decât reprimate. Dar în momentul în care a fost alcătuită această compilație împătrită, oare autorul ei a intenționat să aibă ultimul cuvânt, sau să fie privită numai ca o soluție provizorie? În cartea mea *Reden und Ausätzen* (i\ S.239 ff) am oferit unele motive pentru care ultima alternativă apare mult mai probabilă. Jullicher (loc.cit) e de părere că nu așa stau lucrurile și afirmă: „nu era cazul ca cineva să aibă obiecții la patru Evangelii, în orice caz nu mai mult decât ar fi obiectat la treisprezece epistole ale lui Pavel sau la istorisiri paralele ale aceluiași eveniment în Vechiul Testament. Diferențele nu erau percepute, creștinii doar se bucurau de confirmarea pe care fiecare evanghe-

73

list o procura celorlalți, iar ca soluție salvatoare se făcea apel la teoria că evangheliștii

ulteriori îi completeau pe primii. Bineînțeles fiecare mică sectă își avea Evanghelia proprie, după cum în sânul Bisericii catolice răspândite pe trei continente pentru o vreme cărți diferite și-au împărțit acest privilegiu, pentru ca apoi lucrurile să se așeze de la sine, cu toate cele patru [Evanghelii] alăturate".

După părerea mea aceste remarci ale lui Jullicher nu oglindesc starea de spirit și circumstanțele acelei perioade. Este adevărat oare că la acea epocă patru Evanghelii nu ar fi putut trezi mai multe obiecții decât treisprezece epistole ale lui Pavel? - ca să nu mai spunem că după Fragmentul Muratorian nici cele treisprezece epistole ale lui Pavel nu erau percepute ca total în afara oricărei obiecții, în mod sigur ține de esența unei istorii *autorizate* să se constituie ca singura autoritate și ca prestigiul ei să fie văzut ca periclitat de orice altă istorisire concurentă<sup>97</sup> -cu atât mai mult cu cât această istorie era destinată citirii regulate în timpul serviciului divin, lecturi alternative din alte surse putând duce la neînțelegeri serioase. Comparația lui Jullicher cu Epistolele este desigur deplasată. Doar faptul că epistolele aveau anumiți destinatari a provocat unele dificultăți; în afară de asta ar fi putut să fie la fel de multe Epistole câți Psalmii, fără să fi iscat vreo problemă. Nici nu este adevărat că nimeni nu a fost deranjat de pluralitatea Evangheliilor sau nu a simțit diferențele din relatările lor. Nu a scris oare chiar autorul Fragmentului Muratorian: „Licet varia singulis

<sup>97</sup> Comparația cu istorisirile duble din Vechiul Testament nu e validă, pentru că nu știm ce dificultăți s-au iscat de-a lungul procesului de canonizare al lor în Sinagogă. Biserica aici nu a avut de ales, a trebuit să accepte Canonul așa cum era, cu dificultățile aferente. 74

evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione, etc?"

Aceasta e spus contra obiecțiilor la însăși pluralitatea Evangheliilor ca fapt în sine și la diferențele din istorisirile lor, dintre care una este scoasă în evidență ca un exemplu foarte important de dezacord! Iar tot ceea ce spune Irineu despre această chestiune nu e oare o apologie a celor patru Evanghelii în fața necesității naturale de a avea doar *una*? El este obligat să se angajeze într-un joc de cuvinte între *ivi TVEOucm oovexouevov*<sup>98</sup> și *Textpâ-uopcpov*" (un termen care prin natura sa maschează adevărata problemă) - un argument mai degrabă retoric; iar apoi, urmând linia trasată de el și de autorul Fragmentului Muratorian, s-au făcut nenumărate încercări în sânul Bisericii de a reduce acea pluralitate problematică la o unitate artificială.

„Diferențele nu erau percepute", spune Jullicher. De fapt, situația este chiar pe dos: de la două genealogii diferite ale lui Iisus la relatările despre manifestările sale de după înviere, diferențele erau percepute acut și tot felul de încercări au fost făcute de a le armoniza - să ne gândim numai la Iulius Africanul de exemplu! Nici nu pot să găsesc nicăieri vreo dovadă că: „creștinii doar se bucurau de confirmarea pe care fiecare evangelist o procura celorlăți." De ce confirmare avea nevoie un evangelist ca Marcu sau Matei? Mai mult, „soluția salvatoare în care se făcea apel la teoria că evangheliștii

<sup>98</sup> Ținute laolaltă de același duh.

<sup>99</sup> împătrit.

## 75

ulteriori îi completeau pe primii", descrisă de Jullicher ca ultimă soluție nu numai că contrazice însăși idea unei Evanghelii canonice, dar și-a făcut apariția la o dată comparativ târzie și în mod sigur nu a făcut să exulte de fericire pe creatorii ei.

Apoi, trebuie să-mi manifest dezacordul față de ide-ea că: „fiecare mică sectă își avea Evanghelia proprie, după cum în sânul Bisericii catolice răspândite pe trei continente pentru o vreme cărți diferite și-au împărțit acest privilegiu, pentru ca apoi lucrurile să se așeze de la sine, cu toate cele patru [Evanghelii] alăturate." Aici contrastul dintre „o mică sectă" și întreaga Biserica catolică nu e bine creionat: în ceea ce privește acest lucru (Evangheliile), nevoile întregii Bisericii nu puteau decât să coincidă cu interesele celei mai mici secte.

Mai mult, toate comunitățile creștine separate de aceasta de care avem cunoștință (nu numai secte insignifiante), în afară de cele care s-au separat de trupul Bisericii Catolice după crearea Canonului celor patru Evanghelii, aveau doar o singură Evanghelie: astfel, iudeo-creștinii din Palestina și Egipt, creștinii timpurii din Egipt, Biserica marcionită în toată lumea, iudeo-

creștinii gnostici și creștinii din Asia Mică care respinseseră Evangheliile Sinoptice. Pluralitatea Evangheliilor era o particularitate cu caracter singular, despre care, dacă e să judecăm după scrierile creștine cele mai timpurii care citează „Evanghelia” sau lucruri din Evanghelie (Scrisoarea I a lui Clement, Didahia etc), nimeni nu avea nici cea mai vagă noțiune.

De aceea întrebarea noastră este justificată dacă concesia că cele patru Evanghelii erau autorizate pentru citirile publice, ce a fost făcută în Asia Mică după multe 76 controverse și încordare, a fost într-adevăr gândită ca o soluție definitivă a problemei. Evanghelia după Marcu și culegerea de spuse ale lui Iisus (Q), al cărei autor probabil este Apostolul Matei au fost urmate de Evanghelia după Luca și Evanghelia după Matei, care erau mai degrabă „armonizări”. În aceste două Evanghelii cele două surse (Marcu și Q) sunt sintetizate în câte o singură carte, fără nici un respect pentru statutul autorilor lor. De ce nu s-ar fi continuat procesul până la un stadiu de fuzionare mai avansat, cu condiția ca cele patru Evanghelii să fi fost privite doar ca ceva provizoriu?

Chiar dacă nu am fi avut alte informații despre aceasta, întrebarea în sine nu ar fi inutilă, întrucât este conținută în germene de preistoria formării Evangheliilor. Dar nu ne lipsesc totuși datele suplimentare. Este adevărat că supoziția, sugerată de o serie de indicii, că un autor atât de timpuriu ca Iustin ar fi apelat și la o sinteză a celor patru Evanghelii într-un text continuu, în afară de recursul direct la Evangheliile separate, nu se susține în ciuda tuturor încercărilor de a o dovedi; dar știm în mod clar că Tațian a compus o Evanghelie unică alcătuită din textele celor patru Evanghelii și că aceasta se bucura de o mare circulație în Răsărit ca și „Evanghelia”. Evident Tațian nu a compus această scriere pentru uzul propriu, ci, după cum arată rezultatul, ca să înlocuiască „Evangheliile celor separați”.

Recent, von Soden și alții alături de el susțin că această scriere a jucat un rol foarte important în istoria timpurie a Bisericii greco-latine, având în vedere influența considerabilă pe care a avut-o asupra textului Evangheliilor în aceste biserici, dar această ipoteză nu a fost încă confirmată. Cu toate astea, trebuie să

77

admitem cel puțin că această carte nu era menită să se limiteze doar la Biserica siriană, ci să servească Bisericii întregi, și că această menire s-a și realizat într-o anumită măsură.

Apoi, aflăm de la Sf. Ieronim că Teofil, episcopul Antiohiei, a compus de asemenea o sinteză a tuturor Evangheliilor (în jurul anului 180 d.H).<sup>100</sup> Din păcate nu cunoaștem detalii despre ea; dar cu toate astea putem trage concluzia că Teofil, ca și Tatian, era de părere că aranjamentul în formula celor patru Evanghelii era doar provizoriu.

Ce a împiedicat atunci procesul de reunire a celor patru Evanghelii într-una singură, nu numai în Asia Mică, dar și în cadrul Bisericii greco-latine, în ciuda faptului că dezavantajele acestei pluralități rămăneau atât de evidente? Răspunsul nu pare dificil. Aici regăsim același interes care s-a manifestat atât de puternic peste tot în cadrul Bisericii cu puțin după începutul secolului al II-lea - interesul în *atestarea credinței*. Acest interes - *interesul pentru lucrurile apostolice, pentru o tradiție sigură și de nezdruccinat* - prelua asupra altor interese și triumfa asupra tuturor celorlalte obiecții. Faptul de a fi în posesia unor documente de la persoane ca Matei sau Ioan trebuie să fi fost mai important pentru Bisericile aflate în conflict cu gnosticismul decât orice altă considerație.<sup>101</sup>

<sup>100</sup> *Ep. Ad. Algasiam* (i.pp.860 f. Valtarsi): „Theophilus, Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quattuor evangelistarum in unum corpus dicta compingens ingenii sui nobis monu-menta dimisit, etc.”

<sup>101</sup> în acest sens se vorbește despre AiSxr] tor) xopiou 8id Ttbv tp dno-crtoXcov și de tuv dnoatoAcov uucov evroAr) TOO Kopioo Kat ocoirpoc, (2 Pet. iii.2)

78

Acest lucru este deja manifest la Iustin, care atunci când și-a compus apologia, scrisese deja multe scrieri împotriva ereticilor. Bineînțeles, Evangheliile sunt importante pentru el în primul rând pentru că vorbesc despre Domnul; cu toate acestea, le prețuiește aproape la fel de mult pentru că sunt o colecție de fapte memorabile ale Apostolilor, și avem toate motivele să presupunem că Papias, un contemporan ceva mai timpuriu de-al lui Iustin, împărtășește aceeași părere; și pentru el, numele pe care le purtau Evangheliile, declamând originea lor apostolică, reprezentau o armă cu cea mai înaltă autoritate în controversa cu ereticii privitoare la

cunoașterea fiabilă a naturii lui Hristos și a istoriei evanghelice.

Apetitul pentru tradiția mărturisitoare nu putea permite celor patru Evanghelii să fuzioneze în una singură, pentru că numele lor ar fi fost pierdute, sau în cel mai bun caz ar fi devenit nesigure. Astfel toate eforturile în direcția unui Diatessaron\* nu mai aveau nici o șansă de a se realiza; Biserica a trebuit să păstreze cele patru Evanghelii și să sublinieze unitatea lor, așa cum era în *spiritus principalis*: Evanghelia a rămas „tetramorphon” în sensul „celor separați”.<sup>102</sup> în principiu același interes care a dus la crearea celei de-a doua părți a Noului Testament (Apostolus), a fost și cauza menținerii celor patru Evanghelii, astfel încât nu s-a ajuns niciodată la o unitate literară.

\* *Diatessaron* a lui Tațian, scrisă către 175 d.H. este cea mai cunoscută încercare de unificare a celor patru evanghelii canonice, în care se încearcă rezolvarea enunțurilor contradictorii din acestea și eliminarea suprapunerilor. *Diatessaron* a constituit timp de două secole textul standard în liturgia bisericii din Siria. Renumitul Isac Șirul a scris un comentariu la acest text, descoperit în 1957 - *N.tr*<sup>102</sup> Lietzman este de acord cu acest punct de vedere (*Wie wurden die B.B. der N.T. heilige Schrift?* 1907, S.67).

79

Acest interes pentru tot ce este apostolic se oglindește foarte expresiv în titlul de „Apostoli” pe care autorul Fragmentului Muratorian îl folosește pentru tot Canonul. Nu numai a doua parte a Noului Testament dar și faptul că Evanghelia e alcătuită din patru cărți se constituie într-un durabil monument comemorativ al tradiției apostolice, ce și-a atribuit sieși aceeași demnitate ca și cuvântul și istoria Domnului. Acest monument a fost plătit scump, cu prețul unor adevărate sacrificii, pentru că această structură a implicat de asemenea toate dificultățile pe care cele patru istorisiri separate trebuie să le fi creat pentru citirea publică, pentru instruirea ca-tehumenilor și pentru exegeză - dificultăți care în mod sigur la început trebuie să fi apărut aproape insurmontabile.

Întrebarea ce constituie titlul acestui paragraf trebuie să primească următorul răspuns: Noul Testament conține patru Evanghelii și nu doar una, pentru că la începutul secolului al II-lea aceste patru Evanghelii s-au întâlnit în Asia Mică (probabil în Efes), și după o perioadă de controversă și conflict au rămas să coabiteze toate patru. Din Asia Mică, acest aranjament a trecut la celelalte Biserici.<sup>103</sup> în fundal se afla intenția de a găsi o singură formă

<sup>103</sup> Ca un indiciu că Evanghelia după Matei era puțin cunoscută sau chiar deloc la Roma la începutul secolului al II-lea, avem și o sursă externă, deși nu este în întregime clară, vezi nota lui Eusebiu (pseudo-Eusebiu) păstrată în siriană despre steaua magilor (Nestle, „*Marginalien u. Materialien*”, S.72, cf. *Chronologie*, ii. S.26): „în cel de-al doilea an după venirea Domnului, sub consulatul lui Caesar și Capito, în luna lui Kanun II, acești magi au venit din Răsărit și i-au adus cinstire Domnului. în anul 430 (1 oct. 118/9), sub domnia lui Hadrian, sub consulatul lui Severus și Fulgus [Fulvius] (120 d.H.), sub episcopatul lui Xystus, episcop al Romei, întrebarea s-a născut printre oamenii care erau cunoscători într-ale Scripturii, iar prin oste-80

în care Biserica ar fi putut prezenta ceea ce se afla cuprins în cele patru; dar această intenție a fost foarte curând intersectată de percepția că cele patru cărți ca *opere ale lui Matei și han și Marcu și Luca* căpătau în conflictul cu falsa tradiție a gnosticilor o importanță incomensurabilă și de neînlocuit. De aceea acestor cărți li s-a permis să rămână separate în ciuda tuturor dificultăților ce se iveau ca urmare a acestei stări de fapt; iar încercări ca aceea a lui Tațian de a reduce cvadruplul la unitate - încercări ce erau în spiritul dezvoltărilor anterioare - nu au fost acceptate de către Biserică.

-

§ 4. *De ce s-a păstrat doar o singură Apocalipsă în Noul Testament?*

*De ce nu mai multe - sau nici una?*

Pentru a răspunde la această întrebare<sup>104</sup> putem să pornim de la Fragmentul Muratorian. La sfârșitul secțiunii pozitive se găsește un paragraf ce poate fi parafrizat astfel: „Acceptăm de asemenea Apocalipsele, însă numai două dintre ele, cele ale lui Ioan și Petru, însă ultima este respinsă de o mică parte dintre noi. De acum înainte, *Păstorul lui Herma*\* nu mai trebuie socotită drept o parte a Canonului întrucât a fost scrisă abia târziu în timpurile noastre, la Roma, în vremea episcopatului lui Pius, fratele autorului; Canonul nostru nu poate conține decât

nelile unor bărbați de mare valoare această istorie a fost căutată și găsită și scrisă în limba oamenilor care se interesau de ea”.

<sup>104</sup> întrebarea a fost deja atinsă (pag.39), dar e nevoie de o discuție

mai detaliată.

\* Vezi *Păstorul lui Herma*, trad. Monica Medeleanu, Editura Herald, București, 2007 - *N.tr.*

81

*Apostoli*. Nici nu ar trebui adăugată această scriere la Vechiul Testament, după cum susțin unii ce vor să-i pună în evidență caracterul profetic, deoarece Cartea profeților este cu desăvârșire închisă. De aceea *Păstorul lui Herma* trebuie folosită numai pentru lecturile particulare".<sup>14</sup>»

Cântărind cu atenție sensul acestor cuvinte, nu putem să ne îndoim că autorul vrea să spună că scrierile profetice (apocalipsele) în sine nu aparțin Canonului Bisericii. Afirmatia lui însă, constituie o luare de poziție, pentru că în fapt (iar el nu poate nega această stare de lucruri) aici este vorba de trei opere cu caracter profetic, iar el este nevoit să admită că două dintre acestea fac parte din Canon. El ocupă astfel o poziție intermediară între două facțiuni din propria lui Biserică, dintre care prima admite numai o Apocalipsă, în timp ce cealaltă ar permite citania din toate trei. Ceea ce e important de observat este că deși nu e de acord cu ultima dintre aceste facțiuni, vederile lor nu par să-l supere; el pur și simplu afirmă foarte obiectiv că se demarcă de ei.<sup>106</sup> Pe de

<sup>105</sup> Rândurile de la 71 în continuare: „Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hernias conspexit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio epis-copo fratre eius, et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completo numero, neque inter apostolos in finem temporum potest.”

<sup>106</sup> Este singurul caz din toată lista. Nu mai există nici o referință la Apocalipsă lui Petru la Irineu sau Tertullian, dacă, în cazul celui din urmă nu considerăm drept o referință la această apocalipsă citatul dintr-o operă apocrifă care se produce în *De Ressor.*, 32: „Habes scriptum: 'Et mandabo piscibus maris et eructabunt ossa quae sunt comesta, et faciam compaginem ad compaginem et os ad os.'” Regret să spun că am trecut cu vederea acest citat în articolul meu despre

82

altă parte, se opune față de ceea ce revendică primul grup, respingând afirmațiile lor într-o manieră rezervată și în același timp fermă.<sup>107</sup>

Singura concluzie pe care o putem trage este că noul Canon conținea *trei* Apocalipse atunci când s-a format;<sup>108</sup> dar că foarte curând după aceea s-a iscat un protest, chiar în Roma, având drept consecință faptul că a treia Apocalipsă a fost sacrificată sentimentelor unei majorități, în timp ce o minoritate a reușit evacuarea și celei de-a doua. Protestul era centrat pe chestiunea dacă scrierile apocaliptice (profetice) puteau fi incluse în Noul Canon; iar faptul că Apocalipsă lui Ioan și la început și cea a lui Petru și-au câștigat un loc în acesta, se datorează pur și simplu caracterului lor *apostolic*, nu celui profetic.

Putem să ne imaginăm oare un contrast mai marcant decât cel oferit de acest stagiul târziu și de primele începuturi ale istoriei Canonului? Astfel, la început, *numai trei* Apocalipse au fost incluse în Canon, apoi, la sfârșit, toate în afară de una au fost excluse, în timp ce la început scrierile profetice - fie ele iudaice-mesianice care nu-și găsiseră locul în Vechiul Testament, sau noi scrieri creștine - erau *singurele cărți* cărora le era atribuită aceeași autoritate ca și Vechiului Testament. Având în vedere că pe atunci „Cuvântul Domnului” nu-și găsisese încă o expresie literară, putem afirma fără să exagerăm deloc că în acele zile Apocalipsele (în idee și în mare parte chiar și

operele citate de Tertullian; asupra lui mi-a fost atrasă atenția cu multă amabilitate de către dl. Tame de la Cambridge.

<sup>107</sup> Dar nu cu patosul deloc ținut în frâu de care dă dovadă Tertullian în *De Pudicitia*.

<sup>108</sup> Irineu, ca și Tertullian în scrierile de început, îl numără pe Herma printre scrierile autorizate, aparținând astfel noului Canon.

83

în fapt) apăreau drept un al doilea Canon, și formau în consecință nucleul unui Nou Testament<sup>109</sup> cu un caracter bine definit, ce s-a stins însă din fașă. Apocalipsele lui Ezra, Moise\* și Enoh\* sunt citate drept surse cu greutate în literatura post-apostolică, începând de la epistola lui Iuda: Herma nu citează nici o scriere în afară de profeția lui Edad și Modad (Viz., ii.3,4); ba chiar Pavel însuși citează o Apocalipsă (Efes.v.14), la fel și autorii primei și celei de-a doua epistole a lui Clement (i.23; ii.11).

Autorul Didahiei (ii.7.11) interzice orice criticare a spuselor profeților creștini, incluzând bineînțeles aici și profețiile scrise; într-adevăr, el compară astfel de critici cu păcatul

împotriva Duhului Sfânt. Aceasta nu poate să însemne decât că autoritatea profeției este absolută și trebuie acceptată necondiționat. Autorul Apocalipsei lui Ioan își încheie cartea cu enunțarea de pedepse de temut pentru oricine ar îndrăzni să-i modifice profeția (xxii.18 f.), revendicând astfel pentru spusele sale autoritatea supremă. Herma cere ca mica sa Apocalipsă să fie citită peste tot în Biserici.<sup>110</sup> Iustin, în *Dialogul* 81, descrie Mileniul întâi conform lui Isaia lxv, apoi adaugă că printre noi există un om pe nume Ioan, care în urma unei revelații ce i s-a dat, a prezis o împărăție de o mie de ani, profeție

<sup>109</sup> Sau o expansiune a Vechiului Testament. în tratatul *De Cultu Fem.*, Tertullian continuă să pledează pentru acceptarea lui Enoh în Vechiul Testament al Bisericii.

\* Pentru Ezra și Moise, vezi *Apocalipse apocrife ale Noului Testament*, trad. Gheorghe Fedorovici/Monica Medeleanu, Ed. Herald, București, 2007 - *N.tr.*

Vezi *Cartea lui Enoh*, trad. Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2006 - *N.tr.*

<sup>110</sup> Viz. 11,4. Conducătorul Bisericii ar trebui să o trimită Bisericii din alte ținuturi; un anume *Grapte* trebuie să o distribuie văduvelor și orfanilor din Roma; Herma însuși o va citi prezbiterilor romani.

## 84

pe care Iustin o împletește cu una din spusele Domnului. Faptul că printre noi darul profeției încă se perpetuează (c.82, etc.) este pentru Iustin o dovadă decisivă că „noi” suntem poporul Domnului. Nu e nici o îndoială, un corpus de scrieri profetice creștine se pregătea să formeze noua colecție de scripturi sacre.

De ce atunci noul Testament moștenit de noi nu are forma unei astfel de culegeri? Din ce motiv ceea ce avea întâietate a ajuns pe ultimul plan - ba chiar a fost aproape complet eliminat?

Răspunsul la această întrebare în liniile principale a fost deja dat mai sus: evoluția istoriei interne a Bisericii între anii 150-180 d.H. au promulgat ideea de „apostolic” drept ideea de autoritate supremă, și în același timp au proscris cu din ce în ce mai multă emfază ideea de „profetic”. Controversa montanistă a pus punctul final acestui proces. Dacă această controversă nu ar fi avut loc, nu numai că acest proces ar fi durat mult mai mult timp, dar poate că și rezultatul său ar fi fost unul oarecum diferit. Dar pe de altă parte trebuie să recunoaștem că această controversă a fost doar un simptom acut al unei evoluții ce a fost condiționată intrinsec de însăși natura Bisericii pe măsură ce se consolida.

*Orice comunitate religioasă pe măsură ce se transformă într-o tradiție trebuie să interzică „profeția” ca sursă a autorității.* Profeția poate continua să aibă un rol în viața individului și în edificarea grupurilor mici, poate chiar să-și păstreze un loc onorabil în sânul Bisericii ca un ornament spiritual de mare valoare, dar nu mai poate să-și conserve autoritatea canonică, pentru simplu motiv că în Bisericiile ce se sprijină pe tradiție această funcție aparține în mod exclusiv tradiției însăși și organismului oficial

## 85

ce o administrează. Aceste două puteri sunt legate în mod intim și nu-și îndeplinesc această funcție decât în absența oricărei alte surse rivale de autoritate. În Biserici însă tradiția avea epitetul obligatoriu de apostolică. Astfel, dacă evoluția lucrurilor cerea ca și operele scrise să fie supuse testului dacă au sau nu caracter apostolic, atunci rezulta că scrierile cu caracter profetic trebuiau să nu fie luate la socoteală dacă nu reușeau să dovedească o altă fundamentare a autorității lor. Autorii primiseră un dar de natură personală, dar nu aveau, ca să spunem așa, nici o *Missio Canonica*.

Conform acestui principiu fundamental aproape fiecare element profetic a fost eliminat atunci când s-a plămădit noul Canon, în jurul anului 180 d.H, lucru care arată în sine cu deosebită claritate că alcătuirea Canonului s-a bazat pe o *selecție*. Trei dintre Apocalipse s-au păstrat cei drept, dar explicația, cel puțin în ceea ce privește Apocalipsele lui Ioan și Petru, este foarte simplă. Ele erau considerate opere *apostolice* și asta le-a salvat.<sup>111</sup> Caracterul lor apostolic le-a făcut demne de a fi acceptate - și în plus, Apocalipsa lui Ioan conținea șapte epistole adresate Bisericii cu caracter de îndemn, iar Fragmentul Muratorian remarcă nu fără un motiv special, că nu putem ști dacă și Apocalipsa lui Petru\* conținea pasaje cu caracter de îndemn. Ce a protejat însă *Păstorul lui Herma*, odată ce s-a luat decizia că profeția nu trebuia admisă în Noul Canon, ci

<sup>111</sup> Iustin de asemenea insistă asupra caracterului apostolic al Apocalipsei lui Ioan atunci când îi introduce autorul, nu numai ca „unul dintre noi pe nume Ioan”, ci și ca „unul dintre apostolii lui Hristos”. \* Vezi *Apocalipse apocrife*



trebuia să se mărginească la Vechiul Testament? Probabil că la început a fost imposibil să fie eliminată cartea pentru că prestigiul ei era mult prea mare; la urma urmelor, teoria trebuie întodeauna să ajungă la un compromis cu forța lucrurilor în fapt! Apoi, partea profetică constituia doar o porțiune a cărții, restul constând în exortații de tot felul, care nu puneau nici o problemă pentru Noul Canon. Și nu în ultimul rând, e foarte posibil ca în jurul anului 180 d.H., mulți oameni, inclusiv la Roma, nu mai știau cât de veche este cartea și o atribuiau fără nici o ezitare lui Herma cel salutat de apostolul Pavel în Epistola către Romani (xvi.14)<sup>112</sup>, investind astfel autorul cu un caracter apostolic. Faptul că Fragmentul Muratorian afirmă atât de emfatic data târzie la care a fost redactată această carte, pare să implice că acest fapt fusese uitat.

Dar oare ruptura cu tradiția mai veche a profeției nu a fost resimțită în Biserică ca revoluționară? În mod sigur așa ar fi stat lucrurile dacă textele iudaice târzii și Apocalipsele creștine ar fi fost periodic citite la serviciul divin public, dar pe de altă parte nu se poate dovedi existența unei astfel de uzanțe. E adevărat, după cum am văzut mai devreme, că aceste scrieri erau citate destul de des; dar putem fi siguri că în ceea ce privește gradul general de cunoaștere al acestora, el se limita la câteva pasaje din ele. De aceea, noua teorie s-ar fi putut strecura ușor fără a provoca vreo ruptură perceptibilă, dacă crucea cele trei Apocalipse menționate. De fapt putem să enunțăm și reciproca, anume tocmai practica predominantă în

<sup>112</sup> Această asociere, e drept, se întâlnește pentru prima oară la Origen, Comm. în Rom.x.31.

87

citirile publice a făcut posibilă apariția noii teorii, pregătind înconștient calea către aceasta. Până când teoria nu a început să interfereze cu practica, nu s-a iscat nici un conflict. Astfel, nu ne parvine nici o vorbă despre vreun conflict în legătură cu Apocalipsa lui Petru, deși aici putem presupune că faptul de a fi fost scrisă de Petru a fost pus în discuție la o dată timpurie. Acei creștini romani care, conform mărturiei Fragmentului Muratorian, refuzau ca această carte să fie citită în Biserică, negaseră deja după toate probabilitățile paternitatea cărții ca fiind a lui Petru - bineînțeles nu pe baza unor investigații critice, ci pentru că, după cum putem foarte bine să presupunem, Apocalipsa aceasta cuprindea un lung discurs al lui Iisus către discipolii săi, care nu era conținut în Evanghelii și avea o suspectă nuanță de gnosticism.<sup>113</sup> Ceea ce știm sigur e că oriunde cartea era scoasă din uz, era privită ca opera unui pseudo-Petru. A dispărut pe tăcute și fără zvârcoliri, apărând ici colo la suprafață până când s-a scufundat definitiv.

*Păstorul lui Herma* s-a zbatut mult împotriva eliminării sale. Cartea aceasta nu avea nimic substanțial în favoarea ei, în afară de „obicei” și faptul că a dispărut atât de încet arată ce factor important au fost uzanțele pentru întregul proces. Bătălia împotriva acestei cărți

<sup>113</sup> în jurul anului 200 d.H. numeroase opere ce relateau discuții ale lui Iisus cu discipolii săi (mai ales după înviere) circulau deja. Majoritatea acestora erau eretice și ofensau ortodocșii. Acest lucru trebuie să fi făcut ca oamenii cumpătați și îngrijorați de fenomen, fără a li se cere pentru aceasta prea multă pricepere critică, să ajungă la concluzia că toate istorisirile privitoare la Domnul, ce nu erau incluse în Evanghelii ar trebui respinse, și de asemenea și toate cărțile conținând astfel de istorisiri. Pasajul în chestiune din Apocalipsa lui Petru trebuie să i se fi părut sectei mai stricte a apărătorilor Canonului foarte suspect. 88

acceptate a început cu autorul Fragmentului Muratorian, pe baza unui nou principiu canonic<sup>114</sup> și a fost continuată de Tertullian pe baza argumentului montanist, întinzându-se destul de mult peste prima jumătate a secolului al III-lea. S-a sfârșit, cum de altfel era de așteptat, în mod dezastruos pentru *Păstorul lui Herma*, nici chiar afecțiunea lui Origen pentru ea nu a putut să o salveze de noul principiu. Nu atacurile lui Tertullian, ci acest nou principiu au dus la căderea ei; cu toate acestea, a continuat să fie populară în unele Biserici (în special în cea egipteană și în cea latină) și chiar s-a încercat păstrarea acestei cărți prin alipirea ei la Vechiul Testament.<sup>115</sup>

Dar chiar și Apocalipsa lui Ioan a trebuit să facă față unui atac din partea noului principiu de-a lungul secolului al III-lea, atac ce a urmat unui asalt preliminar din partea Alogilor\*. Faptele acestui conflict și consecințele lor sunt atât de bine cunoscute încât nu are rost să le analizăm aici, mai ales că ele nu se încadrează în limitele fixate discuției noastre. Dar totuși ele confirmă punctul de vedere pe care l-am adoptat. Dacă s-au ridicat obiecții împotriva apariției în Canon a unei cărți atât de vechi și venerabile, cât de mare apare dintr-o dată prăpastia căs-

cată între trecut și prezent, cât de solid și sigur apare

<sup>114</sup> Nimic din ceea ce spune el nu arată că s-ar opune conținutului cărții.

<sup>115</sup> În ceea ce privește cea mai instructivă istorie a cărții până târziu în Evul Mediu, vezi Prolegomena la ediția mea (p. xliv-lxxi.)

Alogii (sau alogienii) constituiau un grup eretic apărut în Asia Mică în a doua jumătate a secolului al II-lea.

Despre ei aflăm de la Sf. Epiphanius din Salamis, care spune că aceștia se împotriveau doctrinei creștine a Logosului. Ei respingeau Evanghelia după Ioan și Apocalipsa aceluiași apostol. Adversari ai montaniștilor, în special în ceea ce privește venirea Paracletului și abundența de viziuni și profeții, ei respingeau continuarea darurilor spirituale în biserică - *N.tr.*

89

noul principiu că profeția ca atare nu are ce căuta în Noul Testament! E adevărat că în Alexandria și Cezarea s-au făcut obiecții împotriva milenarismului și a mai multor lucruri ce apăreau în această carte, dar adevăratul motiv al respingerii a fost că nu se dorea ca Biserica să aibă de-a face cu revelații profetice ce schimbă impresia pe care am primit-o din cuvintele lui Hristos și ale Apostolilor.

Tocmai din această cauză caracterul apostolic al cărții a început să fie disputat; pentru că nu exista altă cale de a se debarasa de această carte. Dacă lucrurile ar fi mers așa cum de fapt își dorea Eusebiu, nu am fi avut astăzi această carte în Noul Testament, dar acest contabil conștiincios nu a putut să permită propriei opinii să precumpănească în fața faptelor, pe care el se simțea obligat să le repertorieze și să le accepte. Dacă Atanasie, în faimoasa sa Epistolă de Praznic, ar fi acceptat verdictul lui Dionisie și Eusebiu, cartea ar fi fost pierdută; pentru că la acel moment Occidentul era pregătit să accepte sau să respingă tot ceea ce ar fi prescris marele Episcop al Alexandriei. Dar Atanasie, ca om al bisericii, în alcătuirea listei sale, a urmat tradiția bisericii sale, care, în ciuda lui Dionisie, păstrase Apocalipsa lui Ioan. Astfel cartea a fost într-un final salvată pentru Noul Testament. Era acum doar o chestiune de timp, cât de mult vor continua câteva Biserici orientale să o respingă.

Răspunsul la întrebarea pusă la începutul acestui subcapitol este următorul: Noul Testament nu putea conține mai multe Apocalipse (cărți profetice), pentru că, potrivit principiilor care au dus la crearea sa în secolul al II-lea, profeția ca atare era complet scoasă în afara sferei sale; una din Apocalipse a fost totuși păstrată, pentru că

90

tot conform aceluiași principii aceasta, ca scriere a unui apostol, nu putea lipsi din canonul apostolic.

§ 5. *A fost Noul Testament creat în urma unui efort conștient? Și cum au ajuns Bisericele la un Nou Testament comun?*

Dialogul lui Iustin cu Trypho oferă cea mai puternică dovadă că în a șasea decadă a secolului al II-lea nu exista nici un fel de Nou Testament. Mișcarea montanistă confirmă această mărturie. O mișcare cu un astfel de caracter nu s-ar fi putut produce dacă ar fi existat pe atunci un Nou Testament. Pe de altă parte Irineu, în jurul anului 185 d.H. este un martor al noii culegeri de cărți sacre, dar nu în forma ei închisă și definită, formă ce s-a constituit abia în a doua perioadă a controversei montaniste. Fragmentul Muratorian, în jurul anului 200 d.H. și Tertullian sunt primii martori că această formă s-a definitivat. Astfel colecția bipartită de „Cărți ale Noului Legământ” a luat ființă între 160-180 d.H, forma relativ închisă și definită s-a cristalizat între 180-200 d. H.<sup>116</sup>

Diferența dintre modul în care Irineu, pe de o parte, și Fragmentul Muratorian și Tertullian, pe de altă parte, tratează chestiunea nu e deloc mică. Strict vorbind, am putea spune că Irineu nu a putut consulta nici un Nou Testament; numele nu apare în scrierile sale, și deși atri-

<sup>116</sup> Cărțile Noului Testament sunt numite acum „Sfânta Scriptură” și sunt citate cu fraza [levpainax](#) ca și cărțile Vechiului Testament; dar influența tradiției mai vechi, conform căreia doar scrierile Vechiului Testament puteau fi numite Sfânta Scriptură, poate fi încă întâlnită la autori din secolul al III-lea, mai puternică la autorii de la începutul respectivului secol.

91

buie o mare importanță numărului celor patru Evanghelii, pare atât de puțin preocupat de numărul de cărți în rest, încât pentru el Evangheliile par să fie separate. Dar la o privire mai atentă această impresie se dovedește falsă. Și pentru Irineu culegerea de texte are o *structură definită*: Evangheliile, Faptele Apostolilor, Epistolele lui Pavel - iar Faptele Apostolilor sunt

puntea dintre Evangheliile și Epistolele lui Pavel, legitimând prezența ultimelor și conferindu-le o interpretare. Mai mult, selecția de cărți este esențial aceeași pentru aceste trei autorități timpurii. Astfel tot ceea ce este caracteristic colecției apostolic-catolice e deja un dat pentru Irineu, iar prin comparație Fragmentul și Tertullian nu marchează un nou stadiu, ci un fel de dezvoltare mai amplă a aceluiași stadiu; dezvoltare ce se armonizează cu evoluția în general a istoriei Bisericii din ultimele două decenii ale secolului al II-lea.

1. Avem de-a face cu o perioadă în care Sfintele Scripturi erau în continuare scrise pe suluri. *Faptul existenței unei structuri definite* („evangelicae et apostolicae litterae”, ultimele deschizându-se cu Faptele Apostolilor) e prin sine însuși o dovadă de primă importanță că *Noul Testament de la un punct încolo al dezvoltării sale a fost o creație conștientă*.

Criticii continuă să se eschiveze de la a ataca frontal chestiunea - creație conștientă sau nu. Până la un punct această rezervă e de înțeles și justificată. De fapt, după reunirea celor patru Evangheliile în Asia Mică, și după ce în forma lor împătrită au cucerit Biserica după Biserica, foarte mult din procesul de formare a Noului Testament trebuie pus pe seama obiceiurilor legate de citaniile pu-92

blice și alte cauze, fără a fi nevoie să se recurgă la ipoteza creației conștiente. Chiar și adăugarea la Evangheliile a Epistolelor Apostolice într-o formă sau alta este un aranjament ce ar fi putut să ia naștere independent și într-o manieră esențial similară în cadrul diferitelor Biserici.

*Dar forma în care această adăugire a fost făcută sub influența Faptelor Apostolilor* nu s-ar fi putut produce automat și simultan în diferitele Biserici. Mă refer aici la ceea ce a fost deja discutat la pagina 67 : *alipirea acestei cărți la Canonul aflat în formare dă semnele unei alegeri chibzuite, făcută conștient într-un anume scop, a unei forțe directoare acționând cu autoritate; și că în urma unei astfel de acțiuni conștiente Canonul ideal s-a realizat, cel puțin ca profil general, în forma bipartită a Noului Testament atât catolic cât și apostolic*.

Lucrurile nu s-ar fi putut petrece altfel, întrucât nuanța de intenționalitate exprimată de această structură nu se poate să fi fost nedeliberată. Obiecția că Faptele apostolilor și-ar fi găsit în mod sigur un loc de cinste în Canon având în vedere că autorul ei ocupa deja un asemenea loc ca Evanghelist, nu e admisibilă; pentru că această carte nu e amplasată lângă Evangheliile după Luca, iar numele lui Luca nu apare în titlul ei. Ultimul lucru e cel mai important. Compilatorul nu se obosește să dea numele autorului, acesta nu are nici o importanță pentru el; el dă cărții titlul foarte cuprinzător de *IlpdȘaț dnooroXcov*<sup>117</sup>, și pare a sugera prin aceasta că avem de-a

<sup>117</sup> Nu cred că titlul original a fost pur și simplu npctȘac. (Tischendorf). Tischendorf urmează aici prejudecata în favoarea *Codex Sinaiticus*, care în notă dă însă npdȘeic. dnoortoXcov. Numeroasele mărturii de la Părinți arată numai că titlul abreviat era folosit constant, cum de altfel era și natural. Pentru o clipă se poate insinua gândul că npdȘeic,

face cu o carte ce oferă mărturia autentică a Apostolilor înșiși. *A se nota că Faptele Apostolilor este singura carte din Noul Testament ce nu poartă în titlu numele autorului!* Cartea era menită să suplinească locul unei cărți ce nu a existat și care nu ar fi putut exista! Această valorizare a cărții, această nouă etichetă ce i-a fost lipită au avut loc pentru că un Canon apostolic-catolic încheiat organic urma să fie câștigat din asta.

2. Chiar dacă presupunem că uniformitatea între Biserici, care trebuie să fi rezultat în urma numărului relativ mic de scrieri creștine timpurii și datorită practicilor de citire publică, și-ar fi atins apogeul, nu vom putea niciodată explica doar prin aceasta de ce Faptele Apostolilor, cele treisprezece epistole ale lui Pavel, epistola lui Iuda etc. se găsesc *întotdeauna* laolaltă cu cele patru Evangheliile, și nu altfel. De ce epistola lui Iuda, de ce două epistole ale lui Ioan, de ce peste tot în lumea creștină cele treisprezece epistole ale lui Pavel? De ce autorii „apostolici” sunt admiși lângă „Apostoli” și de ce în a doua parte a Canonului prezența lor se reduce la început doar la Luca și *Păstorul lui Herma*? Era epistola lui Iuda un text cu o atât de largă circulație încât o mulțime de Biserici să o primească în Canon independent una de cealaltă? Nu: în afară de structura noii culegeri, textele alese întăresc ipoteza ca a fost vorba de acțiunea unei voințe conștiente ce a controlat acest proces.

dnooroXwv a fost gândit la început ca un titlu umbrelă pentru toată partea a doua a Noului Testament, însă Faptele neavând în consecință un titlu separat, această ipoteză nu poate sta în picioare. Nici un

manuscris al Noului Testament, din câte știu eu, nu indică numele lui Luca în titlul Faptelor Apostolilor. 94

3. Apoi mai e și faptul că titlurile cărților coincid din negurile timpurilor până unde avem acces la ele, iar mărturia unanimă a celor mai timpuri Părinți ne aduce înapoi la începutul secolului al III-lea. Acest lucru este în sine o altă dovadă a creației conștiente. Ne-am ocupat deja de titlul Ilpa^Eic, dnooroXcov; dar și celelalte titluri luate în considerare, unanimitatea mărturiilor în favoarea unei forme fixe a acestora e atât de covârșitoare, încât cele câteva excepții apar ne semnificative. Din nou, e posibil ca titlurile, începutul și sfârșitul unor cărți să fi fost corectate; dacă e așa, faptul că aceste corecții s-au răspândit în toate manuscrisele arată că ele trebuie să fi aparținut de epoca formării finale a Canonului, presupunând astfel intervenția unui autor cu autoritate. Nu-mi propun însă să discut acest aspect, întrucât nu a fost încă investigat până acum de o manieră consistentă și cuprinzătoare.

*Selecția lucrărilor, structura acestei colecții și titlurile cărților* sunt indicii ce ne arată că Noul Testament, așa cum se prezenta el la sfârșitul secolului al II-lea, se constituie într-o compilație ce s-a dezvoltat într-adevăr natural din istoria Bisericii în secolul al II-lea, dar care nu a ajuns la forma definitivă decât ca urmare a unei acțiuni conștiente, deliberate. De ce nici unul din posibilele Canoane diferite menționate mai sus (pag. 15 și Anexa 2) nu s-a materializat în nici una din Bisericile din lume? Totul concură spre a dovedi că noul Canon e o producție conștientă. Unde s-a născut ea?

În mod sigur, nu în Africa pentru că Biserica de acolo era conștientă, după cum aflăm de la Tertullian, că tot ceea ce avea îi venea de la Roma. La fel de sigur, nici în

95

Egipt pentru că relațiile Bisericilor egiptene cu Imperiul erau încă foarte slabe la sfârșitul secolului al II-lea. De aceea este foarte greu de conceput că o creație a Bisericii egiptene ar fi putut să se impună în Biserica din restul lumii; pe de altă parte, în ciuda legăturii slabe dintre Egipt și Imperiu, evoluția din Imperiu ar fi putut ușor contamina Egiptul. Din nou, putem exclude toate Bisericile provinciale ce constau atunci din câteva comunități răspândite (o diaspora în sensul strict al cuvântului), ceea ce în Occident înseamnă toate Bisericile în afară de Roma. Putem de asemenea să scoatem din ecuație Bisericile din Siria în sensul cel mai larg, inclusiv Antiohia. *Nu rămân atunci decât Bisericile din provinciile de pe coastele Asiei Mici, din Ahaia și Macedonia și Biserica Romei.* Aceasta înseamnă practic că numai *Bisericile din Efes, Smirna (poate și cea din Sardis Pergamum), Corint și Roma rămân în joc.* E greu să alegem dintre aceste Biserici vechi și importante, pentru că, după cum se știe, ele au avut strânse legături una cu alta pe tot parcursul secolului al II-lea. Policarp însuși a vizitat Roma la o vârstă foarte înaintată (pe vremea episcopului roman Anicetus). Mișcarea montanistă a fost adusă în fața unui forum al Bisericii din Roma și a fost foarte aproape de a fi recunoscută de un episcop roman (Terț. *Adv. Prax., I*): în legătură cu asta Irineu adresează o scrisoare Bisericii Romane; Dionisie din Corint scrie Romei și celorlalte Biserici; știm de două epistole ale Bisericii Romane către Biserica din Corint și de multe alte scrisori de la aceeași Biserică către Biserici din Răsărit. Roma a făcut din diferența datei de celebrare a Paștelui un lucru de interes universal și a cerut să se

96

ajungă la un acord urmând simplu uzanța romană. Multe alte lucruri ar putea fi menționate, repertoriate în cartea mea *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 13. S. 480-496, cu titlul de „Kaholisch und Romisch.”

Istoria arată că la acel moment centrul geografic al creștinătății - regiunea ce se întinde de pe coasta de vest a Asiei Mici până la Roma - a fost de asemenea și centrul motrice al Bisericii, și că această regiune s-a îngrijit prin interacțiuni active atât personale cât și prin scrisori să promoveze uniformitatea evoluției în Biserică, contracarând influențele eretice și centrifuge. Istoria arată de asemenea că fără a prejudicia independența Bisericilor individuale, *Biserica din Roma deținea o întâietate efectivă în această zonă.* Biserica s-a dezvoltat în această regiune centrală pentru creștinătate sub supravegherea și patronajul acestei comunități și inspirată de îndemnurile ei.

Deci, până acum putem afirma că Noul Testament s-a născut cu siguranță în regiunea centrală a Imperiului (Efes-Roma); că a fost un produs al Bisericilor celor mai importante ale regiunii

- Biserici ce militau pentru uniformitatea evoluției ecleziastice.

Dacă examinăm însă mai îndeaproape caracterul acestei noi creații, iar apoi aruncăm o privire cuprinzătoare Fragmentului Muratorian, prima listă de cărți ale Noului Testament, putem să mai facem un pas înainte.

Nu putem determina mai exact decât s-a făcut deja: o anumită Biserică unde ar fi fost concepută și realizată pentru prima oară ideea de Nou Testament - mai precis, ideea că Biserica se afla în posesia unor cărți ce reprezentau documentele fundamentale ale Noului Legământ în același fel în care cărțile Vechiului Testament erau înscri-

97

suri fundamentale pentru Vechiul Legământ. Există unele mărturii în favoarea Asiei Mici, atât în ceea ce privește conceperea cât și punerea ei în practică, în scrierile a doi autori asiatici - Melito (în jurul datei de 180 d.H.), care are cunoștință de cărți ale Vechiului Legământ (și deci și de unele ținând de cel Nou), și un anti-montanist anonim (în jurul anului 192 d.H.), care prespune existența unui grup de cărți (nu numai Evangheliile) ca scrieri ale Noului Legământ<sup>118</sup>, în timp ce un alt scriitor din Asia Mică, Apollonius, cu doar puțin timp după aceea, este martor al prestigiului unic al epistolelor apostolice.

Pe de altă parte, avem dovezi sigure că unele din cărțile Noului Testament erau recunoscute ca atare în Biserica din Roma, la o dată anterioară, pentru că Biserica din Africa pe vremea lui Tertullian le recunoștea ca atare. Așadar, credem că este bine să nu acordăm un vot definitiv Bisericii fie din Asia Mică, fie din Roma. Dar *ideea fundamentală* a acestei noi colecții ca „scrieri ale *Noului Testament*” nu-i epuizează întreaga natură. Deși e adevărat că, oriunde a fost concepută și realizată ideea,

<sup>118</sup> Expresia remarcabilă a anti-montanistului - că se teme să dea impresia că scriind ar fi vrut să adauge ceva (TCO xrlc, TOO euayyeAiov Kaivr)§ SiaGriKnc, Aoyco) - e de o importanță capitală, în primul rând pentru că arată că Evangheliile este factorul central, apoi, în al doilea rând, pentru că nu e inteligibilă decât dacă autorul vorbește despre 6yoc, TT|CJ Kcnvr|c, 8ia0r|Knc, în niște scrieri, și dacă aceste scrieri nu constau numai în Evangheliile. Căci dacă culegerea nu ar fi inclus decât Evangheliile, atunci nu putem înțelege de ce s-ar teme autorul că ar putea fi suspectat că scriind el ar vrea să adauge colecției ceva. Mai mult, e și o mică probabilitate ca autorul să fi numărat și Apocalipsa lui Ioan printre scrierile colecției, pentru că alegerea cuvintelor pe care le folosește în acest context (TCO Xoyco Tr)c. Kaivr| 6ia9r)KT|c; ur|TE npooSeivcu ur)Tē dcpeXeiv 5uvaTOv) nu sunt probabil independente de Apocalipsa xxii.18 f.

98

epistolele lui Pavel fuseseră deja acceptate - pentru că doar acestea (și nu Evangheliile) erau măsura „Noului” din Noul Legământ - iar Faptele Apostolilor primiseră deja acest nume, și o dată cu el o anume poziție de cinste, totuși doar structura organică definește cu adevărat „Noul Testament”, *structură* organică închisă și sudată de poziția centrală a Faptelor Apostolilor - o structură ce este de nedisociat de concepția *Apostolic-Catolic*, sau cu alte cuvinte, o culegere de texte ce oferă mărturia *Apostolilor înșiși*.

Este deosebit de probabil ca meritul pentru această structură să aparțină *pur și simplu* Bisericii Romei. În primul rând autoritățile pe care le cunoaștem indică Roma. Printre acestea trebuie să-l luăm în considerare și pe Irineu. Atunci când el insistă asupra unui punct de vedere Apostolic-Catolic, adică pe punctul de vedere al unui solid lanț al tradiției, trebuie să înțelegem că el se află sub influența Bisericii Romane.<sup>119</sup> Faptul că scriitorii din Asia Mică nu ne dau aceeași impresie poate fi accidental.

Dar aici suntem confrunțați cu următoarea considerație: cele trei mari criterii Apostolice pe care le aflăm la maximă expansiune a forței lor în secolul al II-lea: Regula de Credință *Apostolică*, Canonul *Apostolic* al Scripturilor și funcția *Apostolică* a episcopilor - formează o unitate strânsă. Ele se nasc dintr-o singură concepție, sunt dependente una de alta și se condiționează una pe cealaltă, iar în unitatea lor sunt inteligibile istoric, în opinia mea,

<sup>119</sup> Cealaltă autoritate pe care se sprijină, „toți prezbiterii din Asia care l-au văzut pe Ioan” e *subsidiară*, ține de Asia Mică, se trage de la Papias și nu se aplică decât în anumite cazuri.

99

doar ca *reflecție și expresie a caracterului ecleziastic și în conștiința de sine a primei dintre Biserici, Biserica fondată de Petru și Pavel*.<sup>120</sup> Nu e o chestiune legată de ideea de tradiție în general - această idee ar fi putut intra în funcțiune oriunde independent - ci de modul de a folosi această idee ca autoritate fundamentală pentru aproape orice era legat de Biserică. O astfel de practică, întotdeauna în strânsă conexiune cu numele lui Petru și Pavel, este specific

romană.

Dacă acest lucru e o certitudine<sup>121</sup>, atunci nu poate fi un fapt lipsit de semnificație că prima mărturie despre structura noului Canon și tratamentul lui ca strict apos-tolic-catolic vine din Roma. Mai degrabă putem declara ca foarte probabil faptul că modelarea „*colecției de cărți ale Noului Testament*” într-un Canon Apostolic-Catolic relativ închis cu structura caracteristică a acestei lucrări este opera Bisericii Romane.

Și aceasta este impresia pe care o avem ori de câte ori ne reîntoarcem la Fragmentul Muratorian. Începutul acestei scrieri este din păcate pierdut, și de aceea nu pu • tem decât să hazardăm presupuneri relativ la intenția reală a autorului său. Dar trei puncte sunt foarte clare: 120 Această conștiință de sine și acest caracter, deja atât de evident în prima scrisoare a lui Clement, au fost într-adevăr recunoscute cu recunoștință și admirație de creștinii din afara Romei din secolul al II-lea și începutul secolului al III-lea. L-aș aminti pe Ignatius (Prefața scrisorii către Roma), Irineu și Tertullian.

<sup>121</sup> Marea majoritate a celorlalte Biserici - putem spune chiar marea majoritate a Bisericilor în general - nu aveau o Regulă de credință fixată, așa cum Biserica Romană avea Crezul, cel puțin asta aflăm din cercetările făcute despre istoria Crezului și a Regulii de Credință. Astfel de Biserici ar fi putut bineînțeles să compileze culegeri de scrieri sacre, dar nu Noul Testament.

100

(1) Deși autorul vorbește de pe o poziție de autoritate<sup>122</sup> pentru că el crede că tot ceea ce Biserica face sau poate să facă în legătură cu Noul Canon este de la sine înțeles și nu are nevoie de alte justificări - totuși el apără și justifică în parte alegerea sau excluderea unor cărți, iar acest procedeu are sens doar dacă presupunem că se adresează unor străini care erau pradă unor mari nelămuriri legat de ceea ce trebuie inclus în noua colecție de scrieri sacre. Acestora el le spune: „Acesta este obiceiul nostru, și *acesta trebuie să fie obiceiul pretutindeni în Biserică*.”<sup>123</sup> Această identificare naivă a modului în care procedează Biserica autorului cu modul în care ar trebui să se procedeze peste tot în Biserică, este una din mărcile caracteristice ale acestei scrieri. Această atitudine este exact aceeași ca și cea a Romei în privința controversei pascale.<sup>124</sup>

(2) Standardul Apostolic-Catolic domină Fragmentul de la cuvintele de început despre Evanghelii și până la polemica concluziei care îl asociază pe Montanus cu Basilide.

(3) Doar pentru că acest standard oferă siguranță completă și garantează la nivel de idee o formă fixă și

<sup>122</sup> De aceea trebuie să fi fost episcop, fie a scris în acord sau sub direcția unui episcop. Fragmentul provine de la Victor sau (mai puțin probabil) de la Zephyrinus sau de la un cleric roman scriind în acord cu vederile lor.

<sup>123</sup> El nu lasă loc liberului arbitru în această chestiune decât în cazul Apocalipsei lui Petru.

<sup>124</sup> Noi, drept Biserica Romană, și "Biserica Catolică" sunt interschimbabil. Subiectul din „a nobis” (rândul 47), „recipimus” (rândurile 72 și 82), din „ex nostris” (rândurile 72 și mai continuarea) este în mod sigur Biserica de care aparține autorul și nu un subiect ideal; dar „noi acceptăm” e echivalat cu „in catholica habentur”, etc.

101

organică a Canonului, autorul nu mai insistă să determine numărul cărților, ci îl lasă deschis, dându-ne de înțeles că pe baza standardului corect și în anumite circumstanțe date, Biserica, *Biserica lui, ar putea în viitor să accepte și alte cărți în Canon*.

Luând în considerare toate aceste puncte, nu putem decât să ne întrebăm dacă Biserica Romană - pentru că această Biserică vorbește în persoana autorului - ar fi putut să vorbească astfel și să acționeze astfel dacă *ar fi fost constrânsă să privească și spre alte Biserici pentru că și acestea ar fi posedat mai demult un asemenea Nou Testament?* Și reciproc, ar fi putut vreo altă Biserică în afară de cea Romană să dea naștere unei astfel de scrieri ca Fragmentul? Nu; Biserica din care provine această scriere se simte neatârnată și independentă față de alte Biserici - numai din acest punct de vedere devine inteligibil Fragmentul.

Dar aceasta nu înseamnă decât că Biserica Romană definește Noul Testament în primul rând pentru uzul propriu, și prin asta și pentru celelalte Biserici. Această Biserică, atunci, nu a moștenit Canonul de la o altă Biserică; nu este legată prin nici o tradiție de alte Biserici; ea însăși a pus cap la cap și continuă să construiască această colecție de scrieri căci Canonul nu este decât relativ închis.

Nimic din Fragmentul Muratorian nu sugerează că ideea unei noi culegeri de texte sacre laolaltă cu Vechiul Testament a fost romană, sau că nici un Nou Testament în sensul mai larg al cuvântului nu a preexistat redactării Fragmentului; dar ceea ce el dovedește clar este că acest Canon este opera specifică a Bisericii Romane, care se îngrijește de el, îl păzește și îl

dezvoltă, și pe care acum îl  
102

trimite și celorlalte Biserici drept Canonul Apostolic-Catolic pe care trebuie să-l primească și să-l respecte.<sup>125</sup>

Mai întâi s-a produs îmbinarea celor patru Evanghelii în Asia Mică, apoi s-a constituit în centrul dezvoltării ecleziastice - regiunea mărginită de Roma și coasta de vest a Asiei Mici - o culegere mai extinsă de „Cărți ale Noului Legământ”, constând în treisprezece epistole ale lui Pavel, câteva epistole catolice, Apocalipsa lui Ioan (și alte Apocalipse) și nu în ultimul rând Faptele Apostolilor *cu acest titlu*; această culegere s-a născut din efortul comun și din interacțiunea Bisericilor confruntate cu erezia și cu montanismul. La sfârșit, Biserica Romano-Catolică a dat o formă acestei colecții de texte aplicându-i principiul Apostolic-Catolic, amplasând Faptele Apostolilor imediat după Evanghelii și anexându-i sau mai degrabă subordonându-i toate celelalte cărți și supunând toate Apocalipsele testului apostolicității, ceea ce a dus curând la eradicarea tuturor în afară de una. Acest Nou Testament, clar și inteligibil în structura sa și foarte puțin diferit la nivelul conținutului de formele imediat ante-mergătoare, s-a încetățenit treptat în Biserici.

Clement din Alexandria nu cunoaște încă această formă finală a Noului Testament; cu toate acestea, el se arată a fi influențat de forma ce i-a precedat.<sup>126</sup> Acest lucru nu e deloc surprinzător, deoarece Clement era bine familiarizat cu un fond al tradiției emanând din Bisericile din Asia Mică, iar aceste tradiții au avut într-adevăr o importanță majoră pentru el. Dacă e să-i examinăm ope-

<sup>125</sup> Putem totuși resimți în Fragment ceva din ideea că Biserica Romană privea Canonul ca pe o creație proprie, și în același timp ca fiind catolică.

<sup>126</sup> Vezi cartea mea *Lehrbuch der Dogmatischengeschichte*, 14, S.390-394.

103

ra în scopul de a reconstitui culegerea de texte sacre folosită în Biserica din Alexandria, descoperim imediat că această Biserică poseda Canonul celor patru Evanghelii, că citea epistolele lui Pavel ca pe texte sacre și de o autoritate de necontestat, dar și că recunoștea o mulțime de alte scrieri creștine timpurii socotite sacre în diferite grade. Printre acestea întâlnim și Faptele Apostolilor și, într-adevăr, sub acest nume. Dar deși este sub semnul întrebării dacă a existat sau nu în Biserica din Alexandria o colecție definită de texte sacre, care să fi fost pe picior de egalitate cu Vechiul Testament și Evangheliile - fiecare scriere, de la epistolele lui Pavel la Epistola lui Barnaba având un statut propriu, fiecare fiindu-i atribuită o semnificație specifică în sfera sacrului și a textelor cu autoritate - este cu atât mai incert dacă Faptele Apostolilor, din care Clement citează destul de frecvent, aparține de această culegere, presupunând că o astfel de culegere a existat.<sup>127</sup>

Este foarte posibil ca poziția efectivă a Bisericii din Alexandria relativ la Noul Testament ce se forma să fi fost mult mai primitivă decât apare în opera lui Clement, om călătorit, care prin legăturile sale cu numeroase Biserici-din afara Egiptului era foarte la curent cu ce se întâmpla acolo. Dacă într-una din scrierile sale el comentează doar prima epistolă a lui Petru, prima și a doua epistolă a lui Ioan, cât și cea a lui Iuda ca făcând parte dintre epistolele dogmatice, și atunci când dă numele de *apostolice*; AnoroXcov celei de-a doua lucrări a lui Luca, el e dependent în ambele cazuri de Noul Testament așa

<sup>127</sup> Leipoldt, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 1. S. 200: „Clement nu privește Faptele Apostolilor drept canonice”. 104

cum se dezvoltă în *Imperiu*. Biserica din Alexandria pare să fi acceptat nediscriminatoriu fiecare scriere care ar fi putut fi privită drept sacră, și după cum era oportun să le fi folosit pe fiecare ca surse de autoritate. Probabil că abia la începutul secolului al III-lea, această biserică și-a conturat mai bine o selecție de scrieri sacre și structura ei. Bineînțeles, nu e lipsit de importanță că atunci Ofigen, capul școlii cathetice, a călătorit la Roma, iar acolo a intrat în contact cu prezbiterul Hyppolit și că începând cu secolul al III-lea relațiile generale dintre Biserica din Alexandria și Biserica Imperială au devenit mai intime ca până atunci.

Totuși, atunci când Biserica din Alexandria s-a văzut confruntată cu necesitatea de a-și alcătui o formă definitivă a Noului Testament, ea a dispus de mult mai multe scrieri ce aspirau la accesul în Canon decât majoritatea Bisericilor mai centrale ale Imperiului. Biserica din

Alexandria adoptase demult Epistola către Evrei în rândul culegerii sale de Epistole ale lui Pavel și nu ar fi vrut să renunțe la ea; trebuia să ia o decizie și relativ la Epistola lui Iacov, a doua epistolă a lui Petru și a treia epistolă a lui Ioan, ca și relativ la Barnaba, scrisoarea lui Clement, Didahia etc. (și din nou *Păstorul lui Herma*), care se prezentau toate ca și candidate. În trierea textelor, această Biserică a urmat acum în mod fățiș principiile ce erau curente în Roma, și astfel ea a acceptat ceea ce era sau părea a fi strict apostolic. Drept urmare, Noul Testament alexandrin era ceva mai cuprinzător decât cel roman; la fel și în alte Biserici din Răsărit, pe măsură ce standardul roman a început să fie îmbrățișat treptat și aplicat unor scrieri ce până atunci fuseseră citite în Biserică, variantele Noului Testament

105

rezultate în fiecare caz prezentau diferențe, uneori în plus, alteori în minus.

Disputele savanților și ale Bisericilor pe marginea acestor diferențe, eforturile lui Origen, Eusebiu și Atana-sie, și ale altora în aceeași conjunctură, compromisul final la care s-a ajuns în a doua jumătate a secolului al IV-lea, diferențele ce au supraviețuit mai ales în Bisericile din Estul extrem - toate aceste chestiuni, oricât de imperativ analizabile, nu implică totuși nici un principiu de oarecare importanță, depinzând de acțiunea unui singur factor insignifiant. Nimeni nu s-a simțit îndreptățit să facă vreo modificare în sfera Noului Testament - avântul duhului ce se putea ridica pe înălțimile unui *recipimus* ca în Fragmentul Muratorian s-a stins destul de repede în Biserică. Niciodată de la începutul secolului al III-lea nu mai auzim nici măcar de sinoade care să trateze curajos problema canonicității unor cărți. Tot ceea ce rămânea de făcut era să se numere voturile Bisericilor și autorităților, iar atunci s-a format concepția de Antilegomena\* - o concepție ce nu era esențialmente o ieșire din impas și care era evazivă, însemnând pur și simplu uŧTd(3aoic, sic, dXAo Y^VOC,- La final, Noul Testament, în varianta mai

\* Antilegomena (avriAeYOUeVa, contrazise sau disputate). Un epitet folosit în creștinismul primar pentru a desemna acele cărți al Noului Testament care, deși respectate și citite public în biserici, nu erau socotite demne să facă parte din Canon. Eusebiu (*Hist. Eccl.* iii. 25) aplică acest termen următoarelor scrieri: Epistola către Evrei, Epistolele lui Iacov și Iuda, a doua Epistolă a lui Petru, a doua și a treia epistolă a lui Ioan și Apocalipsa, *Păstoul lui Herma*. Ulterior, acest termen a ajuns să desemneze acele cărți ale Noului Testament a căror apartenență la Canon a fost inițial disputată, dar care apoi au fost incluse (chiar exemplele precedente, cu excepția ultimului) - *N.tr.*

106

cuprinzătoare a Canonului din Alexandria, a câștigat bătălia și în Apus, pentru că era susținut de autoritatea lui Atanasie și pentru că manifestul acestuia a găsit Bisericile apusene într-o asemenea conjunctură încât erau mai dispuse ca niciodată să se plece în fața vechimii mai mari a Bisericilor din Răsărit decât fuseseră vreodată. Canonul de douăzeci și șapte de cărți așa cum îl avem astăzi este Canonul Bisericii din Alexandria din secolul al III-lea, dar nucleul lui este Noul Testament așa cum a fost el creat în jurul anului 200 d.H. la Roma.<sup>128</sup>

După ce Biserica din Roma a dat o formă noii culegeri de texte sacre și a creat la nivel de concept un Canon închis, această nouă creație a funcționat admirabil în cadrul fiecărei Biserici unde a fost acceptată drept model în decursul secolului al III-lea, încât peste tot în Biserici Noul Testament a ajuns să fie privit ca o entitate la fel de fixă și definită ca și Vechiul Testament, deși în realitate subzista încă o mare lipsă de uniformitate. Acesta este un lucru de mirare, și totuși așa s-a întâmplat. Din acest motiv, cred că avem dreptate să afirmăm că Bisericile au ajuns la un Nou Testament comun, pentru că la Roma la sfârșitul secolului al II-lea, noua înmănunchere de texte sacre anexată Evangheliilor a fost structurată și cristalizată sub influența unei concepții simple și deosebit de inspirate; pentru că această formulă s-a impus pe propriile merite, susținută de autoritatea Bisericii Romei și pen-

<sup>128</sup> într-adevăr, *Homologoumena* și *Antilegomena meliores notae* ale lui Eusebius luate împreună nu sunt decât colecția alexandrină așa cum a fost formată pe vremea lui Origen, probabil sub influența lui. În afirmațiile sale privitoare la Canon, Eusebiu îl urmează pur și simplu pe Origen.

107

tru că diferitele culegeri informale ale celorlalte Biserici erau atât de asemănătoare cu cea a Romei încât au putut să se plieze pe concepția romană fără prea mari dificultăți și sacrificii.<sup>129</sup>

<sup>129</sup> Cel mai bun exemplu de cărți creștine aflate încă în afara influenței aranjamentului final, deci a celui roman, este inclus într-o listă numită „Catalogus Claromontanus” (Zahn, *Neutestamentliche Kanongeschichte*, II, S.157 ff): Cele patru Evanghelii, Epistolele lui Pavel, două epistole ale lui Petru, epistola lui Iacov, Barnaba, Apocalipsa



lui Ioan, Faptele Apostolilor, Herma, Acta Pauli, Apocalipsa lui Petru. A se observa poziția încă subordonată a Faptelor Apostolilor (rânduite cu Herma și Acta Pauli) între cele două apocalipse. Această așezare arată că aici nu se făcuse încă simțită influența Noului Testament Roman. Textul provine probabil din Alexandria sau dintr-o Biserică a cărei colecție de texte sacre era strâns înrudită cu cea a Alexandriei.

108

## CAPITOLUL II

### Consecințele creării Noului Testament

Din momentul în care Noul Testament s-a aflat dinaintea Bisericii în forma și sub aspectul relativ încheiat pe care îl atestă Fragmentul Muratorian și Tertullian (cel al Bisericii Romane), a generat practic toate consecințele și a exercitat toate influențele pe care ca *instrumentum divinum* putea să le genereze și să le exercite. Autoritatea sa era recunoscută fără nici cea mai mică știrbire, ca și când doar un singur, același pretutindeni Nou Testament ar fi stat alături de Vechiul Testament. Toate evoluțiile lente, începând cu debutul secolului al III-lea, ce au fost necesare pentru producerea unui Canon uniform (de douăzeci și șapte de cărți) nu au dăunat deloc prestigiului său, care a fost de la început perfect și nu au avut nici o importanță pentru efectele cărora le-a dat naștere, ce au fost imediate. Analiza amănunțită a acestor uluitoare consecințe ar fi trebuit să cadă în sarcina științei istoriei, care însă a neglijat subiectul până acum. Mă voi strădui în paginile următoare să mă achit de această sarcină cum se cuvine.<sup>130</sup>

130 Voi contura o imagine a acestora pe care am schițat-o deja în cartea mea *Lehrbuch der Dogmengeschichte*.

109

*§2. Noul Testament s-a emancipat imediat de circumstanțele originii sale, și s-a cerut să fie considerat ca un dar al Duhului Sfânt. El a ocupat o poziție independentă, alături de Simbolul de Credință; a început imediat să exercite o influență asupra dezvoltării doctrinei, și a devenit în principiu stâlpul și măsura vieții creștine.*

Orice corp colectiv de texte sacre fundamentale, odată ce s-a format, devine o entitate independentă. Oricare ar fi fost circumstanțele ce au condus la venirea lui pe lume, oricâte de numeroase forțele ce au participat la constituirea sa, oricât de lent și de dificil ar fi fost procesul său de maturare, din momentul nașterii sale, totul se șterge cu buretele. Acestea sunt adevărate și în ceea ce privește Noul Testament. De îndată ce a apărut în forma romană, a fost privit ca o carte picată din ceruri: Duhul Sfânt o crease și o dăruise Bisericii.

Lessing (vezi mai sus, p.25) a arătat corect că Simbolul de Credință a precedat Noul Testament și a jucat un rol important în crearea lui; dar ceea ce el nu a observat a fost că Noul Testament odată venit pe lume, și-a renegat originea pământească și a pretins pentru sine o poziție de aceeași importanță ca Simbolul de Credință, dacă nu chiar mai de văză. Fiica și-a depășit imediat mama, ba chiar s-a lepădat de ea politicos și s-a instalat în locul ei. Măsuri complicate și energice au trebuit luate - pe care Bisericele Catolice le-au născocit și le-au aplicat - pentru a apăra autoritatea mamei în fața actului de lezmajestate al fiicei, și chiar și atunci tot ce s-a putut realiza a fost, fie

110

ca mamă și fiică să-și împartă domnia, guvernând provincii diferite (una mai degrabă doctrina, cealaltă mai degrabă viața), fie ca ele să domnească în alternanță (vezi mai jos).

*Tradiția doctrinară apostolică și Noul Testament.* Graficul mișcării doctrinei și vieții din Biserică de la începutul secolului al III-lea a devenit o elipsă cu două focare, care câteodată se apropiau atât de mult unul de altul încât să apară confundate, câteodată erau separate net. Dacă tradiția doctrinară apostolică a împiedicat creștinismul ecleziastic să devină o religie a cărții ca și Islamul, Noul Testament a împiedicat la rândul-i „Tradiția Apostolică a Părinților” să devină un fel de tiran al Bisericii, ca în cazul iudaismului târziu.

Tensiunea dintre tradiția apostolică și litera sacră a Noului Testament s-a dovedit în mare benefică pentru evoluția Bisericii; extremele ce amenințau din stânga sau din dreapta au fost astfel neutralizate. Nimeni nu a scris încă istoria tensiunii și a conflictului dintre, pe de o par-

te, litera și spiritul Bibliei, iar pe de alta Simbolul de Credință înainte de Reformă. E drept că Noul Testament era de fapt în principiu și în formă o întrupare a „Tradiției Apostolice”, dar nu numai că foarte curând el a ajuns să reprezinte o tradiție mai veche în comparație cu o tradiție ulterioară, în creștere, dar forța independentă a literii și spiritului său s-a făcut simțită din ce în ce mai pregnant - fie într-un mod fertil, fie distructiv față de o evoluție a Bisericii. Nimeni nu îndrăznește să se pună de-a curmezișul autorității Cărții Divine, nimeni nu se mai gândește la ea ca la o tradiție. Cercetările savante privitoare-

111

re la originea uneia sau alteia dintre cărți făcute de unii teologi, începând cu Origen, nu aveau decât o valoare „arheologică”. Autorii înșiși nici nu visau să facă deducții care ar fi putut afecta demnitatea Cărții în chestiune. Dacă totuși făceau astfel de deducții, Biserica fie nu le lua în seamă, fie îi pune pe savanții cu pricina pe lista de autori suspecti.

Atitudinea lui Tertullian și a opozanților lui vagi din Cartagina și Roma, care erau complet de acord cu el în ceea ce privea prețuirea Noului Testament și a principiilor sale de folosire, arată că începând cu secolul al III-lea Noul Testament a avut în Biserică un statut de dnatcop dur)T(Dp. Nimeni nu se mai gândea că existase un timp în care Noul Testament nu ființa încă; aproape nimeni nu-și mai aducea aminte că fusese creat de Biserică. De fapt, în elogiile solemne ale Noului Testament ca scriere a Sfântului Duh erau frecvent exprimate în termeni ce implicau o relație *exclusivistă* între Noul Testament și Carte, în raport cu Biserica: tot ceea ce Sfântul Duh avea să transmită Bisericii indusese în această Carte.

Noul Testament își începe lucrarea de influențare a evoluției doctrinei, alături de Simbolul de Credință, din momentul în care este deja fixat la nivel de concept. Deja în controversele adopționistă și modalistă, pasaje din Noul Testament sunt folosite ca arme de ambele tabere. În astfel de controverse ale Bisericii primare influența cărții nu a fost însă întru totul progresistă; mai degrabă a fost un obstacol datorită opoziției îndârjite pe care a oferit-o la început fiecărei formulări non-biblice pe care dogmatica o proclama trebuincioasă. Cât de dificil a fost ca „Homousios” să fie acceptată pentru că nu era o

112

formulă biblică! Și pe de altă parte, cât de grea devenea lupta pentru ortodocși dacă aceasta trebuia dusă împotriva unei formule biblice, pe care din rațiuni superioare se simțeau obligați să o respingă! Bătăliile date de ortodoxie împotriva lui acnoev<sup>131</sup>, folosit despre Sofia (Logos) și împotriva formulei npooxoxoKos ndonc, Kiioecoc,<sup>132</sup> ne spun câte ceva despre asta. Cu toate acestea, formulări biblice izolate și-au găsit locul în Dogmă, și mai mult de atât, pasaje christologice ca cele din a doua Epistolă către Filipeni au exercitat o adâncă influență asupra doctrinei. Pe un plan general, putem afirma că deși Noul Testament nu a fost în linia întâi în bătălia împotriva ereziilor, se poate spune că a jucat rolul curții de apel finale în controversele privitoare la Simbolul de Credință, și nu s-a supus niciodată nici unei tradiții, oricât de vechi, care i s-ar fi putut împotrivi. De asemenea, corpuri întregi de doctrine au fost primite în Dogmă numai pentru că erau de sorginte biblică: Occidentul nu ar fi acceptat niciodată doctrina predestinării a sfântului Augustin dacă nu ar fi avut un sprijin atât de solid ca Epistola către Romani, ix-xi. Acesta este, ce-i drept, un exemplu ilustru, și ar fi dificil să găsim un altul de aceeași talie, însă multe alte cazuri mai puțin importante pot fi citate. În privința problemelor legate de viața creștină, Noul Testament capătă imediat o poziție centrală de maximă autoritate. Aici nu era nevoie să fie schimbate nici litera, nici spiritul formulei noAiT£ueo8ai Kercd xo ebavY^ov<sup>133</sup>.

«1 Creat.

<sup>132</sup> Întâiul-Născut al întregii creații.

<sup>133</sup> A trăi potrivit Evangheliei.

113

Nu ne interesează aici în ce măsură a fost pus de fapt în practică acest principiu inviolabil al vieții creștine, căruia nici măcar Regula de Credință nu-i putea dicta. Este de ajuns să știm că, în teorie, nimeni nu îndrăznește să tulbure principiul conform căruia un creștin trebuia să trăiască după modelul evanghelic sau xora xr)v Kaiviv Sia8f]KV<sup>134</sup> și că trebuia să fie capabil să se raporteze la pasaje din Scriptură ca autoritate pentru modul lui de viață. Ne mărginim să observăm cât de repede aceasta a dus la ascensiunea monahismului și, mai târziu, a altor

moduri de viață supuse unor reguli stricte.

Pe de altă parte, cei cu moravuri mai relaxate căutau justificări pentru principiile și regulile lor tot în pasaje din Noul Testament. Despre aceasta, un material interesant și abundent se găsește în tratatele lui Tertullian. E vorba de partizanii unei vieți mai ușoare aflați în conflict cu tradiția Bisericii care întreabă pe ce pasaj al Scripturii este fundată. „Ubi scriptum est ne coronemur?... expo-stulans scripturam patrociniūm" (relativ la interdicția de a purta ghirlande). Și în sfârșit, în primele zile ale Bisericii citirea pentru instruirea personală se limita la Psalmi, dar după crearea Noului Testament au început să fie folosite și Evangheliile - ba chiar și Epistolele lui Pavel. Fără crearea Noului Testament, acest lucru nu s-ar fi întâmplat niciodată. Nu este nevoie să mai explicăm ce a însemnat pentru aprofundarea vieții și gândirii creștine ca acestea să fie hrănite cu Noul Testament și nu doar cu Psalmii.

<sup>134</sup> Potrivit Noului Testament. 114

§ 2. *Noul Testament a întărit Revelația istorică printr-o a doua proclamare scrisă a acestei Revelații, conferindu-i astfel o poziție de mai mare autoritate*

în iudaism - și nu vorbim aici doar de iudaismul mai învățat din Alexandria - exista demult obișnuința de a vedea Revelația lui Dumnezeu către poporul său în cele două fete ale sale: Dumnezeu s-a făcut cunoscut printr-o serie de fapte, instituții, persoane, etc. și El a încredințat această Revelație unei cărți, întrupându-o pentru veșnicie în scris pentru toți oamenii. De-a lungul timpului, cartea însăși a devenit Revelație, de fapt Revelația (fețele duble au apărut superflue) și astfel s-a născut un fel de *quid pro quo* - deoarece cartea se identificase cu Revelația, Revelația însăși a fost văzută ca constând în relatări ale unor evenimente, doctrine, legi, idei și așa mai departe. Tot ce s-a întâmplat, s-a întâmplat numai pentru a fi înghițit de carte, și din carte și lucrând prin intermediul ei să realizeze ceea ce a fost menit să realizeze. Nu mai era vorba despre Moise, ci despre *Lege*, nu David era important, ci *poveștile* despre el și Psalmii.

Abia a fost creat Noul Testament, că aceleași idei i-a fost contemporană: cartea își ia locul lângă faptele pentru care garantează, transformându-le de fapt în cuvinte, în doctrină. Reprezintă Revelația lui Dumnezeu ca pe o revelație literară, și câteodată pare că revelația faptelor istorice avea nevoie de această revelație literară cel puțin ca de un complement; câteodată pare chiar că revelația istorică dispare complet în spatele celei scrise. Textul: „ceea ce a fost scris a fost scris spre învățătura noastră" a

115

fost înțeles aproape ca spunând: „Ceea ce s-a întâmplat spre învățătura noastră trebuie să fie scris".

Dar ideea este dusă chiar mai departe, după cum vedem în scrierile lui Origen. Dumnezeu Creatorul nu a dat ființă nici mai mult nici mai puțin decât la două mari Lucrări, prin care se dezvăluie pe sine: Universul și Biblia (adică Vechiul și Noul Testament). Biblia este simetrică Universului, peste amândouă s-a purtat Duhul Sfânt și le-a dat ființă. Amândouă sunt alcătuite din elemente pneumatice, supratereane și materiale. Paralel cu Cosmosul stă Biblia. În timp ce unul este plăsmuit de Gândirea Divină, cealaltă este însăși sistemul Divin de Gândire.

Astfel, Revelația Creștină a căpătat o natură foarte diferită, sau mai bine zis o natură mai „nobilă"; a devenit un complex de idei, sau mai degrabă s-a dovedit a fi de fapt un complex de idei, întrucât Revelația a venit în scris.

Din acest punct de vedere, religia creștină a devenit o religie a cărții, mai precis a Cărții Ideilor Divine. De aici a rezultat în mod necesar că Revelația ca fapt istoric, inclusiv Hristosul întrupat în timp, despre care povestește Cartea, trebuie să pălească în fața Revelației scrise și trebuie să împrumute un caracter de simbol. El este doar „Mythus", în timp ce în carte „Logos"-ul triumfă. Deci ceea ce contează cel mai mult în legătură cu persoana lui Hristos nu este că a participat la istoria pământească ca Hristos, ci că în calitate de Logos al istoriei scrise, El ne dezvăluie adevărul veșnic.

Dar chiar și acolo unde lucrurile nu au mers atât de departe, chiar și acolo unde au fost respinse teoriile spe-

116

culative, poziția adoptată în ciuda încercării de „Realism” nu a fost foarte diferită. Chiar și în acest caz „E scris” exprima adevărata Revelație cu mantia de autoritate, în timp ce accesul la Revelația ca fapt istoric nu se putea face decât prin mijlocirea Scripturii - nu altfel. Tot ceea ce a fost revelat trebuie să fie în acord cu Scriptura. Scriptura este documentul fundamental al doctrinei și aproape nimeni nu s-a simțit îndrăznit să cerceteze istoria ce se afla în spatele ei. Revelația pe care sunt fondate Religia și Biserica este un lucru scris.

Când încă se folosea formula „Scripturile și Domnul”, „Domnul” era încă ceva viu; atunci când formula a devenit „Scripturile și Evanghelia”, El a pierdut ceva din calitatea lui de lucru viu, iar când formula s-a transformat în „Scripturile și Evangheliile”, litera a umbrit aproape cu totul viața Lui, iar când s-a ajuns într-un final la formula „Scripturile Vechiului și Noului Testament”, Revelația istorică se metamorfozase practic într-o revelație pe hârtie. ^

Astfel întreaga idee de Religie s-a schimbat și s-a fixat pe o direcție în care până acum a continuat să se dezvolte. Pentru că Biblia cu cele două Testamente conținea o abundență enormă de material de toate facturile posibile, toate acestea aparțineau Religiei, ba mai mult, constituiau Religia.

Religia este făcută din cunoașterea a ceea ce s-a întâmplat în a doua zi a creației, ca și din cunoașterea bunătății îndurătoare a lui Dumnezeu sau a călătoriilor Sfântului Apostol Pavel, cât și a Venirii Mântuitorului. Conținuturile de învățăături și litera celor două Testamente sunt materia din care e făcută Religia.

117

*§ 3. Noul Testament a ocrotit statutul de carte a Bisericii a Vechiului Testament, dar l-a împins într-o poziție subordonată, complicând astfel foarte mult concepția Canonului Sfintei Scripturi.*

Atât timp cât Biserica nu avea un Nou Testament, Vechiul Testament era în pericol constant de a nu mai fi recunoscut ca o scriere autorizată de către Biserică; se poate spune că era chiar în pericol de moarte în Biserică. Aproape toți „ereticii” din secolul al II-lea îl renegaseră, iar acest lucru în sine arată cât de greu le era creștinilor Neamurilor să îl adopte. Pe de altă parte, atât timp cât Vechiul Testament domina în sânul Bisericii ca singura *litera scripta*, plana mereu pericolul ca Religia Creștină să nu se scuture de matricea iudaismului, cu alte cuvinte să nu reușească să dea o expresie suficient de puternică lucrurilor prin care transcende iudaismul.

Odată cu apariția Noului Testament, ambele pericole au fost exorcizate dintr-o lovitură.

Concepția antică a „Noului Legământ” transpusă într-un canon de „cărți ale Noului Legământ” a avut un efect simultan de ambele părți, eliminând pericolele principale ce amenințau Vechiul Testament. Astfel, creștinii evrei au devenit eretici pentru că nu aveau Nou Testament - Irineu i-a inclus deja în lista lui de eretici - iar arma cea mai puternică pe care o folosiseră ereticii în conflictele lor cu Biserica și cu Vechiul Testament, armă ce consta în culegerile lor de cărți creștine, le-a fost astfel smulsă din mâini.

Deși cărțile Noului Testament au fost așezate lângă Vechiul Testament ca un al doilea Canon, era imposibil ca acest aranjament să rezulte într-o egalitate perfectă de statut între cele două Canoane. Noul Legământ, e drept, 118

ar fi fost complet inutil, dacă vechiul Legământ ar fi fost desăvârșit; în consecință, și noul Canon ar fi fost un balast, dacă Scripturile Vechiului Testament ar fi fost suficiente.

Fiind anexat vechiului Canon, Noul Canon a dobândit toate atributele și caracterizările mărețe, ca și aparatul de interpretare, asociate vechii Biblii, și înzestrat cu aceste extraordinare avantaje, *a împins imediat vechiul Canon pe o poziție inferioară*.<sup>135</sup> Nici vorbă de o astfel de subordonare la Iustin, pentru că pe vremea lui nu exista nici un Nou Testament; dar treizeci de ani mai târziu, la Irineu, discrepanța de statut este evidentă: „Cărțile Vechiului Testament sunt cărți ale *legisdatio in servitute*, iar cărțile Noului Testament sunt cărți ale *legisdatio in libertate*”. Primele scrieri aparțin copilăriei umanității. Ideea este dezvoltată de Tertullian și își atinge cea mai completă și puternică expresie în remarcile lui pe marginea textului „Legea și Profetii au fost până la Ioan”. În sfârșit concepția fundamentală a Sf. Ap. Pavel putea să fie primită ca atare în Biserică, în timp ce până atunci nu părea decât să ducă la prăpăstiile gnosticismului: Legea este abolită prin împlinirea ei, este „*demutatum et*

<sup>13</sup>s Aici situația este similară cu cea a relației dintre Noul Testament și Simbolul de Credință din momentul în care Noul Testament a luat ființă: ca și în cazul precedent, fiica s-a emancipat de mamă imediat, câpătându-și independența, și în multe privințe forțând căderea mamei pe o poziție inferioară (vezi mai sus, cap. ii. § 1); tot astfel Noul Testament a provocat căderea instantanee a Vechiului Testament pe un loc inferior ierarhic, după ce și-a însușit de la acesta toate atributele demnității. Totuși rămâne încă valabilă unitatea dintre Vechiul și Noul Testament, garantată de același Duh. Astfel, Tertullian (*De Orat.*, 22) spune direct: „Nec mirum si apostolus eodem utique spiritu actus, quo cum omnis scriptura divina turn et genesis digesta est, eadem voce usus est”; cf. *Scorp.*, 2: „Lex radix evangeliorum.”

119

suppletum.” Acum se poate afirma fără frica de-a greși că Apostolii se află pe un loc mai înalt decât Profeții Vechiului Testament - Novațian a exprimat acest gând cu cea mai multă forță.<sup>136</sup>

Un creștin poate trăi doar cu Noul Testament, dar nu poate trăi doar cu Vechiul Testament. Această atitudine implica însă o multitudine de paradoxuri, pentru ca un creștin oarecare să considere Vechiul Testament simultan în toate cele patru moduri ce urmează: (1) Cartea este opera Duhului Sfânt, și ca atare are autoritate absolută; (2) Cartea este, până la ultimul cuvânt din ea, cartea profeției, și deci este limitată prin faptul că nu conține și împlinirea acesteia; (3) Cartea este documentul fundamental al *legisdatio în servitute*, și ca atare este întrecută de Noul Testament și devine din cauza acestuia învechită; (4) Fiecare rând al Cărții este îmbibat de simboluri mistice ale Adevărului, iar acestea sunt prezente chiar și în acele pasaje care au fost abolite (întrucât conțineau prescripții ceremoniale).

Rezultatul inevitabil a fost că Vechiul Testament a fost decupat în mai multe părți în lumina acestor puncte

136 Novat., *De Trin.*, 29: „Unus ergo et idem spiritus qui în *prophetis et apostolis*, nisi quoniam ibi *ad momentum*, hic *semper*, ceterum ibi non ut semper în illis inesset, hic ut în illis semper maneret, et ibi *mediocriter* distributus, hic *totus effusus*, ibi *parce* datus, hic *large* commodatus.” Scriitorii Vechiului Testament erau astfel în posesia Harului „non semper sed ad momentum, mediocriter et parce”, în timp ce scriitorii Noului Testament, și Hristos însuși, erau dăruitori cu Harul „semper, totum effusum et large commodatum.” Aici se stabilește cea mai importantă diferență, care evident nu este dusă până la ultimele ei consecințe. Și aici, Tertullian este antemergătorul, vezi *De Exhort.*, 4: „Spiritus quidem dei etiam fideles habent sed non omnes fideles apostoli.. proprie apostolic spiritum sanctum habent qui *plene* habent în operibus prophetiae et efficacia virtutum documentisque lingua-rum, *non ex parte*, quod ceteri” (deci și Profeții Vechiului Testament), sau *De Pudic.*, 21. 120

de vedere, dar fără să se fi convenit asupra unui principiu recunoscut pentru decupaj. De exemplu, relatarea Creației în șase zile, după cum apare în Geneză, a fost dintodeauna privită de Biserică ca o înregistrare a unui glorios adevăr absolut, care nu fusese în nici un fel modificat sau completat de Noul Testament. O mare parte din Vechiul Testament în afară de aceasta a rămas pentru Biserică de cea mai mare autoritate. Alte părți, însă, au fost supuse unui verdict mai depreciativ și puse la îndoială. Încet, dar chiar de la început, Noul Testament a împins Vechiul Testament pe un plan secund, și chiar și în serviciul divin public a pretins și a obținut întâietatea.

Juxtapunerea dintre Vechiul Testament și Noul Testament a dus la investigații privitoare la natura creștinismului, la care altfel nu s-ar fi gândit nimeni, și a condus la o mai bună înțelegere a naturii noii religii, lucru ce devine evident dacă comparăm scrierile Părinților Bisericii primare cu cele ale apologetilor. Irineu și Tertullian înțeleg infinit mai bine natura creștinismului decât Iustin. Clement din Alexandria are o conștiință a acestui fapt mult superioară! Și chiar dacă progresul din operele lui Clement se datorează în mare parte filozofiei sale, el este totuși foarte îndatorat celor Patru Evanghelii și mai presus de toate Epistolelor lui Pavel.

În sfârșit, faptul că Canonul Bibliei conținea prin Vechiul Testament ceva care era „relativ” a fost de o importanță capitală. Influența paralizantă a unei prea mari venerări a textualității Bibliei, altfel inevitabilă, a fost astfel ocolită.

Faptul că religia creștină nu a devenit o religie „a cărții” în adevăratul sens al cuvântului, se datorează - în

121

afară faptului că Simbolul de Credință și-a păstrat autoritatea alături de Biblie - tensiunii interne din Biblie între Vechiul și Noul Testament. Inconsecvența și inconveniența ca până și Cuvântul Sacru al lui Dumnezeu să conțină elemente graduale, și uneori chiar învechite, au fost totuși pline de binecuvântări. Noul Testament a asigurat perenitatea Vechiului Testament în Biserică, și în același timp a fost o pavăză împotriva efectelor schiloditoare ale iudaismului

său, tocmai prin faptul că Vechiul Testament a fost devansat și pus în umbră de cel Nou. Dealtminteri, calea spre o tratare istorică a celor două Testamente a fost lăsată deschisă pentru epocile următoare, încercări timide în acest sens se manifestă deja la Irineu și Clement, care astfel continuă linia Sfântului Ap. Pavel. Dar ei nu ar fi putut să-i urmeze lui Pavel, dacă nu ar fi existat deja culegeri ale epistolelor Apostolului, deja înzestrate cu o autoritate pe care ei puteau să se sprijine.

*§ 4. Noul Testament ne-a păstrat cea mai valoroasă -parte a literaturii creștine primare; în același timp, a împins în uitare marea majoritate a operelor timpurii, limitând și transmiterea scrierilor mai târzii.*

Prima propoziție din acest subtitlu nu are nevoie de nici o dovadă. Nu este deloc sigur că Epistolele lui Pavel ne-ar fi fost transmise dacă o înmănunchere a lor nu ar fi fost canonizată. Autorul celei de-a doua Epistole a lui Petru și Irineu se plâng de dificultățile pe care le ridică acestea, căci într-adevăr ele sunt semănate cu piedici pentru predicatorul ortodox, și erau exploatare în cel mai

122

iritant mod de eretici în lupta cu doctrina Bisericii.<sup>137</sup> Lucrurile nu stăteau altfel nici cu Apocalipsa lui Ioan: doar includerea ei în Canon a salvat-o de la uitare. Dar atât forma, cât și conținutul ei prezentau cele mai stingheritoare pietre de încercare pentru Biserică, care au devenit din ce în ce mai incomode pe măsură ce a trecut timpul. Și apoi, putem fi siguri că Faptele Apostolilor, care din punct de vedere istoric este una dintre cele mai prețioase scrieri primare, - ca să nu mai vorbim de operele mai reduse ca întindere precum epistolele sobornicești - ar fi ajuns până la noi dacă nu ar fi fost integrate Canonului? Chiar și în secolul al III-lea christologia acestei cărți ar fi fost găsită ofensatoare dacă faptul că această carte era canonică nu ar fi exclus din start și pentru totdeauna întrebarea dacă era conformă ortodoxiei în toate părțile sale. Dar Evangheliile? Dacă ar fi fost posibil în secolele al III-lea și al IV-lea să fie aduse în fața unei Curți ecleziastice, cât de rău s-ar fi descurcat! Chiar și împotriva Evangheliei după Ioan, un judecător ortodox ar fi fost nevoit să admită un catastif foarte mare de delict!

Canonul, însă, a tranșat aceste chestiuni odată pentru totdeauna. Nu poate fi nici o îndoială aici: trebuie să mulțumim Noului Testament pentru că ne aflăm în posesia acestor cărți, că avem la îndemână o relatare atât de fiabilă și considerabilă a începuturilor religiei creștine. Trebuie doar să reflectăm pentru un moment la ce ar fi însemnat cunoașterea noastră a începuturilor creștinis-

<sup>137</sup> Cât de greu de acceptat erau expresii precum: „Dumnezeul acestei lumi” sau doctrine ca cea Predestinării sau cea a împietririi inimii de către Dumnezeu sau că Legea a fost adăugată pentru călcările de lege, etc!

123

mului, dacă singura noastră autoritate ar fi fost Eusebiu - fără să luăm în calcul și ceea ce opera lui datorează Noului Testament - pentru a ne da seama de importanța enormă a faptului că douăzeci și șapte de scrieri creștine timpurii au fost conservate până la noi prin reunirea lor în Noul Testament.<sup>138</sup>

Dar pe de altă parte, odată cu crearea Noului Testament începe lentă agonie a părții din literatura creștină timpurie care nu a fost acceptată în Canon. Am tratat această chestiune pe larg în Introducerea la primul volum din *Altchristliche Lit-Geschichte*.<sup>139</sup> Nu este vorba de pierderea unor *scrieri eretice timpurii* - Noul Testament nu a avut nici un amestec în asta - ci de pierderea unor

<sup>138</sup> Nu rareori întâlnim laude aduse „tactului” istoric cu care au fost selectate cărțile Noului Testament: „tactul” nu a jucat însă nici un rol aici. Dacă ne gândim în primul rând la Canonul Roman de la sfârșitul secolului al II-lea, „tactul” reiese a fi o serie de nevoi istorice care s-au născut din practica lecturii publice și din popularitatea crescândă a principiului Apostolic-Catolic. Acestea explică acceptarea celor patru Evanghelii, a colecției Epistolelor lui Pavel și nu în ultimul rând a Faptelor Apostolilor. Ultima nu a fost acceptată datorită vreunui „tact” istoric, ci mai probabil pentru că situația a creat o nevoie instinctivă pentru o carte a tuturor apostolilor. Chiar și acceptarea în Canon a celor patru Evanghelii a fost condiționată nu de „tactul” istoric, ci cel mai probabil nu a putut fi evitată dacă se dorea împiedicarea dezbinării creștinilor din Asia. Evangheliile evreilor și cele ale egiptenilor aveau o influență restrânsă asupra unor cercuri relative mici și izolate, iar Evanghelia după Petru a apărut prea târziu. Ba mai mult, expansiunea Canonului la douăzeci și șapte de cărți, foarte de dorit pentru toată

lumea (dar ce s-a întâmplat cu Epistola a doua a lui Petru?) nu s-a datorat vreunui tact istoric al Bisericii, ci doar numelor apostolice ale autorilor cărților adăugate. Și tocmai pentru că nu au putut satisface criteriul unei origini apostolice, Păstorul lui Herma, prima și a doua epistolă a lui Clement, Barnaba, etc. au fost excluse până la urmă din Noul Testament.

<sup>139</sup> Bd. 1, p. xxi. ff, Cf. despre transmiterea epistolei 1 și 2 a lui Clement, Barnaba și Herma în edițiile mele ale acestor scrieri.

124

*scrieri ortodoxe timpurii.* Aceste scrieri, care puteau fi întâlnite în culegerile de texte sacre mai extinse ale unor Biserici provinciale, mai ales în cea alexandrină, erau acum nevoite să se supună severei legi a Canonului roman, iar marea majoritate au fost desprinse cu forța și aruncate în ghearele morții sub acuzațiile că erau intruse, că însăși existența lor era o obrăznicie, că erau falsuri, și așa mai departe. De fapt ele aveau aerul de a fi rivale scrierilor din Noul Testament, și au trebuit tratate în consecință. Nu exista nici o cale de mijloc; ori erau acceptate, ori trebuiau exterminate datorită unor vini mai mult sau mai puțin serioase.

Dar iată că o Nemesis ironică a intervenit și a prezervat pentru noi câteva forme primitive ale Noului Testament (sau reproduceri ale acestor forme) în care mai subzistă fragmente ale acestei literaturi! Astfel Noul Testament, care voia să sufoce aceste scrieri, a fost obligat să păstreze o parte dintre ele.<sup>140</sup> Astfel ne-au parvenit prima și a doua Epistolă a lui Clement, Epistola lui Barnaba, Păstorul lui Herma, și apoi Didahia, precum și largi porțiuni din Apocalipsa lui Petru, din Faptele lui Pavel și din Diatessaronul lui Tatian. La început, chiar și după respingerea cărților din Canon, atitudinea față de ele a fost mai indulgentă decât a devenit mai apoi. Fragmentul Muratorian, care respinge *Păstorul lui Herma*, continuă să susțină citirea privată a acestei cărți, iar chiar și atât de târziu ca în secolul al IV-lea, „Antilegomena” sunt recomandate de Atanasie pentru instruirea catehumenilor. Dar chiar și această îngăduință s-a sfârșit curând.

HO Nu am nici o îndoială că manuscrisul din Constantinople al Didahiei provine la bază dintr-un manuscris al Bibliiei.

125

Această influență distructivă a Noului Testament a avut o arie de aplicare mai mare. „Quid necesse est in manu sumere quod ecclesia non recipit”, spune Ieronim, iar episcopii spanioli au apărut aceleași puncte de vedere împotriva lui Priscillian cu preferința lui notorie pentru apocrife. „Omne quod dicitur in libris canonicis”, au declarat ei sentențios, „quaeritur et *plus legisse peccare est*”. Aici se află enunțat principiul însuși al extremismului biblic, care aplicat strict, trebuia să fi distrus *toată* literatura creștină și retezat din rădăcină orice speranță de regenerare viitoare a acesteia. Noul Testament ar fi putut să devină un Coran! Ce nevoie mai era de alte cărți? Ori ele conțineau același lucru ca și Noul Testament, și atunci erau inutile; ori conțineau altceva, și atunci erau periculoase.

Biserica Romei, de la Damasus încolo, a înaintat destul de mult pe acest drum. Citiți numai Decretum Gelasianum! Dacă lucrurile ar fi mers conform acestui decret, ce ne-ar fi rămas din literatura primelor trei secole? Fundamentându-și demersul pe Noul Testament, interzice practic orice altceva. E drept că sentințele acestui decret nu-și puteau exercita autoritatea decât într-o măsură limitată și că ele au fost contracarate de alte influențe legate de Noul Testament, despre care vom vorbi în următorul paragraf; cu toate acestea nu poate fi nici o îndoială că decretul este purtătorul unui fel de gândire ce avea tendința să paralizeze activitatea literară creștină și să împiedice *transmiterea unor opere anterioare*. *Marea penurie de cărți* evidentă în *Biserica Romană* timpurie și lipsa de productivitate literară a clericilor romani trebuie înțelese și judecate din această perspectivă.

126

Încercând să arătăm că Noul Testament a împiedicat transmiterea unei literaturi creștine non-canonice și că a continuat apoi să stranguleze producția ei, nu vrem să afirmăm că acest lucru a fost întru totul păgubos. Acest impediment a avut, mai ales într-o anumită direcție, consecințe benefice; pentru că încă din secolul al II-lea, o literatură inferioară a început să apară în Biserică, proliferând alarmant de la secol la secol - o literatură ce era citită cu aviditate și care amenința să sufoce orice gust pentru adevărul istoric sau pentru simplitatea și puritatea religiei - care încurca mulțimea de fapte apocrife ale Apostolilor, fabrica povești cu martiri și asceți, apocalipse înfricoșătoare, istorii ale copilăriei lui Iisus și alte asemenea.

Alături de Scripturile Canonice această literatură este bine reprezentată în fiecare colț și în fiecare limbă a Bisericii prin opere care au esențialmente aceleași caracteristici, variind oarecum în funcție de moda vremii. O mare parte din această literatură era într-adevăr apocri-fă, adică avea o existență subterană, apărând din când în când la suprafață și exercitând, într-un grad din ce în ce mai mare, o influență remarcabilă asupra cultului și a vieții religioase. Nu numai multe obiceiuri, dar chiar și sacramentele și riturile sacramentale din Biserica Catolică s-au format modelate de această influență. *Dacă nu ar fi existat Noul Testament, Biserica ar fi căzut pradă acestui tip de literatură.*<sup>141</sup> Sprijinindu-se pe Noul Testament, Biserica a reprimat apocrifele și a interzis în mod repetat să fie citite. Simbolul de Credință era inutil în acest caz, înar-

<sup>141</sup> Acest lucru s-a întâmplat în Bisericile monofizite în ciuda Noului Testament.

127

mată doar cu el, Biserica ar fi fost lipsită de apărare în această situație. Dar Noul Testament a protejat Biserica, pentru că se afla pe niște înălțimi pe care aceste scrieri apocrife nu le mai puteau atinge. A apucat cu o mână de fier aceste scrieri și a împiedicat tendințele schițate de ele să se realizeze; le-a barat drumul spre amvon și spre altar și a salvat portretul lui Iisus de la distrugerea completă. Dacă Noul Testament nu ar fi ocupat încă de la începutul secolului al ffl-lea poziția de maximă autoritate în Biserică, toate Bisericile ar fi devenit probabil etiopiene. Nu este nevoie de nici o dovadă aici căci nu exista nici o altă autoritate în Biserică în afară de Noul Testament care ar fi putut ține piept invaziei sufocante a apocrifelor.

*§ 5. Deși Noul Testament a pus capăt producției de scrieri creștine autorizate, el a defrișat calea pentru activitatea teologică și pentru scrierile creștine obișnuite.*

Orice autorități puteau să-și facă apariția în Biserică și orice cărți ar fi putut fi scrise după crearea Noului Testament, nici una nu mai putea atinge prestigiul absolut pe care-l avea Noul Testament.<sup>142</sup> Ele puteau foarte bine să fie „inspirate”, dar nu mai puteau să devină canonice în sensul în care era Noul Testament.<sup>143</sup> În ansamblu, acest lucru a constituit o binecuvântare. Literatura inspirației divine fie s-a stins cu totul, fie a fost constrânsă să se lase circumscrisă de limitele înguste ce-i restricționau

<sup>142</sup> Nu ținem seama aici de evoluția Conciliilor și de Papalitate.

<sup>143</sup> Nici măcar scrierile lui Ciprian. 128

acum semnificația și influența. Bineînțeles, credința timpurie că orice creștin care scria întru instruirea celorlalți o făcea îndrumat de Duhul Sfânt s-a stins acum. Aceasta fusese o credință ce aruncase de multe ori Biserica primară în situații deosebit de încurcate și care făcuse ca autori plini de scrupule să fie zguduiți de teama de a nu păcătui prin orgoliu prin faptul de a se apuca de scris. Clement din Alexandria încă dă dovadă de această anxietate - la fel și anti-montanistul din Eusebiu (*H.E.*, v.16.3). Dar acum acest sentiment de teamă dispăruse, iar drumul era deschis pentru dezvoltarea literaturii creștine obișnuite și teologice. Oamenii Bisericii puteau acum să se dedice fără o conștiință încărcată aceluiași activități cu care ereticii se îndeletniciseră deja de mult - să compună tratate teologice, să scrie comentarii, să publice povestiri morale, și așa mai departe. Cu condiția ca ei să se străduiască să fie „credincioși Scripturii” și să servească Biserica cu toată umilința cuvenită, nu erau motive să existe obiecții la lucrarea lor. De fapt, chiar Noul Testament a creat o nevoie pentru cea mai mare parte din această literatură, pentru că fiecare document sacru trebuia explicat și apărat împotriva falselor interpretări. De aceea forma aceasta de activitate literară a devenit dintr-o dată o misiune dictată de datorie, iar producțiile literare rezultate în calitate de „Studii ale Noului Testament” (dacă putem astfel întrebuința expresia) sau de „studii biblice” au căpătat imediat încuviințarea Bisericii.

Astfel Noul Testament (descriș la subcap. §4) a exercitat, pe de-o parte, o influență constrângătoare asupra literaturii, iar pe de alta, a promovat și a deschis o nouă cale pentru ea. Și oare ce nu era inclus în știința Bibliei!

129

Dacă Biblia era un cosmos, ca și universul, atunci avea nevoie de toate formele de cunoaștere posibile pentru interpretarea ei! Și astfel începând din secolul al III-lea a început să



înflorească, atașată Noului Testament, știința polivalentă a Bisericii, care a început să concureze cu știința gnosticilor și a sfârșit prin a o alunga pe aceasta.

Alături de aceasta, au apărut o mulțime de tratate ecleziastice care se ocupau de toate chestiunile posibile ale vieții creștine. A existat de asemenea și o dezvoltare a literaturii religioase practice care nu avea nici o pretenție de a se ridica la înălțimea Noului Testament, dar care mai degrabă își extrăgea din acesta povețele spre învățătură pe care le oferea Bisericii. Nu în ultimul rând, acum s-a deschis drumul și pentru o literatură mai puțin serioasă, de colorație religioasă, pentru că acum ideea de literatură nu mai era reprimată, și ea se putea dezvolta liber în toate direcțiile câtă vreme își aducea obolul cuvenit Sfintelor Scripturi. Toate această efervescență s-a născut din crearea Noului Testament!

*§ 6. Noul Testament a pus în umbră adevărata origine și semnificație istorică a scrierilor pe care le conținea; dar pe de altă parte, îndemnând oamenii să le studieze, a dus la crearea unor condiții favorabile pentru tratamentul critic adecvat și interpretarea corectă a acestora.*

Nu e nevoie de prea mult efort pentru a demonstra în ce măsură Noul Testament a ascuns la început adevărata origine și semnificație a scrierilor pe care le conținea.

130

nea. În cadrul unui document sacru fundamental, totul trebuie considerat de valoare egală, cu semnificație și caracter unitare. Canonizarea funcționează ca un strat de var, acoperă culorile originale și obliterează toate contururile. Evangheliile Sinoptice trebuie interpretate în linia celei după Ioan, Epistolele lui Pavel conform Faptelor: toate se uniformizează.<sup>144</sup> Dar mai mult de atât: fiecare pasaj individual trebuie să conțină cele mai nobile idei, cele mai bune, cele mai infailibile în acel context, iar totul trebuie să fie neîncetat la unison. Noul Testament este ev Kcri ndv, și în toate chestiunile teologice trebuie să fie suficient, consecvent și clar. Dacă se pornea de la asemenea presupoziiții, cum s-ar fi putut face simțite intenția auctorială originală sau orice altceva din semnificația originală a scrierilor? Deja la Tertullian - și în felul în care se folosește el de Noul Testament și în cel în care se servesc de el oponenții săi, adepții ai unor moravuri mai relaxate - putem observa toate consecințele fatale pentru știința istoriei a canonizării cărților Noului Testament.

Doar un exemplu! în Evanghelia după Matei apar magii, care nu par să supere pe nimeni ca atare. Iată deci că un creștin putea să aibă de-a face cu magia, concluzionează oamenii Bisericii apărători ai unui mod de viață mai puțin sever. Tertullian nu putea respinge cu toată convingerea această concluzie, pentru că era un fel de axiomă că ceea ce Sfânta Scriptură nu condamnă, per-

<sup>144</sup> Unanimitatea tuturor apostolilor este o axiomă pentru Tertullian în controversa lui cu Marcion. în unele locuri el spune asta deschis, de ex. *De Pudic*, 19: „Totius sacramenti interest nihil credere ab Joanne conessum quod a Paulo sit denegatum. Hanc equalitatem spiritus sancti qui observaverit, ab ipso deducetur în sensum eius.”

131

mite.<sup>145</sup> Atunci, el recurge la un alt subterfugiu - Evanghelia afirmă că Magii s-au întors acasă *pe un alt drum*; iar celălalt drum înseamnă că Magii au renunțat la magia lor.<sup>146</sup>

*Însăși scrierea canonică inspirată impune această metodă empirică și alegorică de interpretare.* Dacă această metodă este folosită „conform unor principii” sau „științific”, sau empiric de la caz la caz, nu are nici o importanță pentru rezultatul final: sensul original e întotdeauna pierdut, iar exegetul renunță la a-l mai căuta, ci meditează la sensul alegoric, adică la interpretările pe care el însuși *le-a pus* în text.

Dar pe de altă parte, instinctul pentru adevărul simplu nu se lasă atât de ușor anihilat, iar Noul Testament într-o anumită măsură, i-a sărit în ajutor. Simplul fapt că scrieri dintr-o *singură* perioadă istorică au fost strânse împreună a fost un avantaj. Observatorului atent nu putea să-i scape că în multe locuri ele chiar se completau și își luminau reciproc semnificația. Dacă ar fi avut de-a face cu fiecare carte separat, el ar fi fost pus în fața unei enigme mult mai mari, iar impresia pe care ar fi dedus-o din text ar fi fost mult mai ștearsă!

Acum însă, odată ce Noul Testament a fost creat, s-a născut și o știință reală a exegezei, nu doar a exegezei alegorice ce sublima neutralizând astfel conținutul cărților, ci o exegeză ce se ocupa, chiar dacă numai într-o măsură limitată, cu originea lor istorică și cu sensul literal.

<sup>145</sup> Este drept că Tertullian ar vrea să conteste validitatea acestei axiome, dar el se simte pe un teren nesigur în eventualitatea unei astfel de încercări. i« *De Idol*, 9.

însăși dificultățile pe care le prezenta Noul Testament datorită faptului că era o compilație de cărți separate, a făcut o astfel de investigație incontestabilă pentru creștinul meditativ. Dacă, de exemplu, ar fi existat doar *o singură* Evanghelie canonică, știința ar fi capitulat pur și simplu în fața ei; ar fi fost un hybris ca intelectul uman să aibă o altă atitudine; dar cele patru Evanghelii prin nenumărate pasaje solicitau intelectului un efort de reconciliere.

Bineînțeles, s-a recurs la armonizarea lor, dar chiar și pentru a le armoniza era nevoie de un act critic adevărat, care se putea manifesta chiar în procesul de armonizare. Gândiți-vă numai la eforturile critice ale unui Iulian Africanul sau Origen, și mulți alții ce au trăit imediat după crearea Noului Testament; se vede cu ochiul liber că aceste eforturi nu s-ar fi produs niciodată dacă scrierile studiate nu ar fi fost parte dintr-o *colecție*. Din nou, aceeași culegere confrunta Epistolele Sf. Ap. Pavel și Faptele Apostolilor. Și acest lucru invita de asemenea la un efort de analiză, iar fiecare nouă anchetă educa simțul critic și îl inspira spre noi eforturi!

Apoi, în plus, metoda lui Origen, alchimistul teologiei, cerea analizarea sensului literal cât și a celui spiritual, pentru ca investigatorul să dea dovadă de un interes cu adevărat științific pentru descoperirea textului autentic. Acest interes pentru sensul literal și pentru restituirea textului autentic al scrierilor creștine primare nu s-ar fi născut dacă acestea nu ar fi fost reunite în Noul Testament și declarate canonice. *Astfel crearea Noului Testament a generat de la sine un tratament critic și istoric al cărților canonice.*

*§ 7. Noul Testament a ținut în frâu fabricarea de evenimente imaginare în ceea ce privește istoria vieții și învierii lui Hristos, fie ea liberă sau copiind modele existente; însă a dat naștere sau cel puțin a încurajat creația intelectuală de lucruri în domeniul Teologiei și al Mitologiei teologice.*

Printre istorici nu poate fi nici o îndoială că istoria evanghelică conține un mare număr de evenimente neistorice, mai ales relatări despre copilăria lui Iisus și despre înviere (dar și alte pasaje), și nu e nici o îndoială că legendele, fie legate de istoria Mântuirii, fie născute din alte motive, continuau să prolifereze. Deja am atras atenția în subcapitolul §4. despre un fapt important relativ la Noul Testament, anume că prin simpla sa existență ca document autorizat a restricționat drastic înflorirea legendelor care continuau să se perpetueze în scrierile apocrife.

Trebuie să adăugăm acum că Noul Testament a exercitat o *influență restrictivă și temperantă* foarte profundă în toate domeniile. Odată ce a fost creat, conducătorii creștini din diferitele Biserici nu-și mai puteau permite să inventeze fapte legate de istoria vieții și a răstignirii lui Hristos, după cum se obișnuia în trecut, fie fabulând liber, ori urmând mod ^e deja existente (Coborârea în Iad, înălțarea la Cer etc). ?ntimentul general era mai degrabă că toate faptele au fost deja narate în Noul Testament, și că istorisirile sale, chiar și cele cu caracter doctrinar, nu admiteau nici un fel de adăugiri în ceea ce privește faptele în sine. Un fel de climat de rezervă religioasă și-a făcut părtași pe cei mai mulți dintre credincioși - un climat ce însoțește de fapt apariția oricărei cărți 134

sacre, pentru că prin sine cartea constrânge chiar și cele mai febrile imaginații.

Dar acum neplăcerile au început să se ivească din alt loc. Cartea era considerată sacră în Canon. Interpretul cărții urma o serie de principii ce dădeau frâu liber oricărei posibilități de a asocia pasaje din orice parte a cărții care promulgau perfecțiunea absolută a scrierii, unanimitatea absolută de vederi a scriitorilor, validitatea interpretărilor alegorice și așa mai departe. Astfel de principii de operare duceau în mod necesar interpretul la crearea unor date noi în general, sub forma unei mitologii a ideilor, prin care vechea formă de mitologie continua să trăiască, doar că într-o sferă mai înaltă. Ce nu se putea afla acolo despre Dumnezeu, despre Natura Lui, despre Treime în Unitate, despre atributele Lui, felul în care acționa etc, cu condiția de a face asocierile potrivite! Ce nu se putea găsi în Biblie de spus despre Hristos ca Logos - înainte de Creație, în timpul Creației, după Creație până la manifestările Lui terestre și din nou după moartea Sa! Ce nu se putea culege din Noul Testament privitor la cele două firi ale Sale, cât de bogate deveneau chiar și informațiile despre viața Sa pământească, cu

condiția ca interpretul să fie iscusit! Chiar și o doctrină elaborată despre Duhul Sfânt se putea construi prin exegeză!

E adevărat că exegeza a fost întotdeauna deschisă sugestiilor care veneau dinspre știința dogmaticii ce se dezvolta atunci, și că ea a fost constrânsă de nevoile dogmaticii de a face o mare parte din lucrurile pe care altfel nu le-ar fi făcut niciodată. Totuși, în afara de asta, Noul Testament însuși, dacă erau acceptate presupuzițiile despre el, reclama această trivială și chiar revoltătoare

135

multiplicare a detaliilor istorice, fără nici un respect pentru bunul simț istoric sau simțul realității. Astfel, deși e adevărat ca Noul Testament are meritul de a fi reprimat, ba chiar exterminat în parte, crearea de legende noi, realiste și autorizate și de a fi exercitat o influență constrângătoare asupra legendelor ce existau deja, pe de altă parte, el invita intelectul, ba chiar îl încuraja în parte, la crearea de fapte în sfera teologiei și a mitologiei teologice.

§ 8. *Noul Testament a jucat un rol în delimitarea unei perioade deosebite a Revelației creștine, conferind astfel într-un fel un statut inferior creștinilor din timpurile ulterioare; cu toate acestea a menținut vie cunoașterea idealurilor și pretențiilor Creștinătății primare.*

Delimitarea unei perioade fundamentale a Revelației creștine trebuie explicată în primul rând ca o reacție împotriva montanismului, iar crearea Noului Testament vine în parte ca o consecință a acestei concepții. Dar de îndată ce Noul Testament a fost creat, a devenit el însuși cea mai puternică linie de demarcație a acestei perioade. Timpul prezent apărea acum drept un lucru mult inferior în comparație cu epoca Revelației, și în consecință creștinii contemporani apăreau drept inferiori „giganților” acelor vremuri. E drept că această linie de demarcație s-a adâncit odată cu apariția protestantismului - catolicismul deținea și încă deține puncte de vedere ce ajută la atenuarea ei<sup>147</sup> - dar chiar și catolicilor din secolul al

<sup>147</sup> Nu trebuie să ne gândim numai la monahism, dar și la sfinții din toate epocile și la Conciliile evanghelice.

136

III-lea timpurile primitive le păreau o epocă eroică, cu care timpurile lor nu suportau comparația (cf. ce spune Origen despre aceasta). Timpurile primitive erau încă epoca „Puterii Spirituale”, a miracolului, a harului; prezentul nu se bucura de o astfel de forță spirituală decât într-o măsură mult diminuată.

O astfel de credință avea și ceva consolator, pentru că nimeni nu trebuia să se mai măsoare și să-și măsoare epoca după standardele înalte pe care le urmau creștinii din vechile timpuri; în cel mai bun caz acestea trebuiau să se aplice parțial doar clerului.<sup>148</sup> Faptul că epoca apostolică rămânea unică era evident și din faptul că nu se mai puteau scrie cărți ca cele ale Noului Testament.<sup>149</sup> Dacă comuniunea cu Dumnezeu nu se putea face decât prin intermediul unei cărți, dacă îndrumarea divină nu putea fi primită decât prin mijlocirea aceleiași cărți, rezulta din asta că Biserica prezentului era inferioară celei din trecut; existase o epocă *clasică*, dar trecuse iremediabil, sfârșitul ei fusese pecetluit de Carte.

Dar pe de altă parte, dacă nu ar fi fost creată Cartea, cel mai probabil nu ar fi supraviețuit nici amintirea acelor forțe și idealuri ce bântuiseră istoria evanghelică de-a lungul epocii apostolice. Ori ce importanță enormă a avut faptul că în prezent relatările autentice despre trecut

<sup>148</sup> A se observa cum Tertullian în calitate de montanist își bate joc de o asemenea atitudine, *De Monog.*, 12: „Cum extollimur et inflamur adversus clerum tune unum omnes sumus, tune omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit. Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas et impares sumus.”

<sup>149</sup> Chiar și Tertullian îl provoacă pe Marcion: „Exhibeat Marcion dei sui dona, aliquos prophetas... edat aliquem psalmum, aliquem visionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritualem, in ecstasi, *i.e.* amentia si qua linguae interpretio accessit” etc. (*Adv. Marc.*, v.8).

137

erau citite și recitite! Cât de puternică a fost influența citirii Evangheliilor asupra caracterului și a cursului istoriei Bisericii! Să ne gândim numai la rolul jucat de pilda tânărului bogat sau de Predica de pe Munte sau la ceea ce a însemnat pentru Biserică gestul lui Augustin care, la momentul critic, a deschis Epistola către Romani! Deși nimeni nu mai îndrăznește să se

considere la înălțimea Noului Testament, totuși Cartea, pentru că în calitate de culegere de texte autorizată era mai mult sau mai puțin accesibilă tuturor, era un izvor nesecat de forță care îl ridica pe omul slab al prezentului pe înălțimile perfecțiunii.

Ce s-ar fi întâmplat dacă în loc de Noul Testament am fi moștenit alături de Vechiul Testament Didahia sau Canoanele Apostolice sau Constituțiile ca pe un al doilea Canon, în loc de Noul Testament? Și aici Noul Testament a funcționat în două feluri contradictorii: a coborât și a ridicat ștacheta în același timp! A slăbit conștiința multora - nimeni nu mai poate atinge nivelul Noului Testament și nici nu trebuie să ne mai străduim - dar a funcționat și ca un imbold pentru conștiințe. A apărut creștinătatea de fenomenul de masă al revărsărilor emoționale, dar în mod sigur a reprimat și multe impulsuri vitale primitive. Câți creștini de marcă cu experiențe religioase originale s-au încurcat în hățișul Cărții, s-au lăsat neliniștiți, încorsetați, dominați de textele biblice și nu și-au dezvoltat la maxim caracterul și darurile interioare, pierzându-și libertatea! Ce de încurcături au fost create de faptul că Apocalipsa lui Ioan se număra printre cărțile Noului Testament! Câte nedumeriri s-au născut datorită apartenenței la Canon a unora din afirmațiile Sf. Ap. Pa vel! Și pe de altă parte, binecuvântarea ce s-a pogorât din anu-138

mite pasaje ale Bibliei, care tocmai fiindcă erau canonice, au inundat inimile oamenilor cu o încredere de neclintit, este mai presus de cuvinte!

§ 9. *Noul Testament a încurajat și a finalizat identificarea fatală a Cuvântului Domnului cu învățăturile Apostolilor, dar pentru că a înălțat învățăturile lui Pavel pe un loc de mare cinstire, a introdus în istoria Bisericii un ferment deosebit de fertil.*

În decursul secolului al II-lea, Cuvântul Domnului și învățăturile Apostolilor au început să se identifice din ce în ce mai intim (ῥ|U£ic, mi TTexpov KCU TOUC, dAAooc, dno-OTOAOUc, dno5£xou£8a cbc, Xpiorov)<sup>150</sup>; acest proces a fost pecetluit de Noul Testament. Consecințele acestei identificări, nu numai pentru dogmatica creștină, dar și pentru viața creștină, au fost enorme și în general, nefavorabile. Nu numai că astfel religia a fost transformată în *doctrina* apostolilor, dar acum unele afirmații și îndemnuri ale Sf. Ap. Pavel au căpătat obligat o greutate, care nu ar fi fost nicicând dorită nici chiar de exigentul lor autor. Deși ceea ce spunea Biblia și-a păstrat valoarea specială de linie directoare a vieții cotidiene, totuși ea s-a aflat dintr-o dată contestată de unele prescripții ale Sf. Ap. Pavel. Dar, ceea ce era și mai grav, a fost că prin această identificare christologia nu numai că și-a luat locul alături de Hristos, dar amenința chiar să se dispenseze de El - ba

!so lată cât de semnificativ este că pe vremea lui Hadrian autorul păgân Phlegon a putut să greșească confundându-i pe Petru și pe Hristos în povestiri (vezi Orig., c. Ce/s., II. 14)! Această greșală ar fi fost imposibilă, dacă creștinii nu l-ar fi asociat pe Petru atât de strâns cu Hristos.

139

chiar a și făcut-o. Cea mai simplă considerare a imaginii lui Iisus așa cum apărea în Evanghelii suferea influența tulbure și încețoșantă a acestei „doctrine a Noului Testament”. Nu putem acum și nici nu e cazul să insistăm asupra acestui lucru, dar trebuie să reținem că și scrierile Apostolului Pavel au avut până la urmă de suferit în urma acestei identificări. Chiar și după ce s-a deschis calea pentru o înțelegere mai liberală a Noului Testament și pentru o evaluare mai obiectivă a evenimentelor istorice și a actanților lor, criticii încă aveau așteptări mai mari de la acest om ca persoană și ca autor decât aveau de la oricine altcineva. Această predispoziție critică nu era decât o relicvă a vechii concepții; mințile oamenilor erau încă subjugate de spectrul Canonului. Astfel ori se năpusteau asupra omului Pavel, negându-i o parte din suflet și modelându-l într-o figură artificială, complet articulată din punct de vedere logic - căci nu era el, Pavel, parte din Noul Testament? și ce dacă trebuie judecat independent de rolul său din Noul Testament, el trebuie să rămână un specimen, un model; ori criticii se arătau dezgustați de Pavel, copleșindu-l cu acuzații și reproșuri pe care nu le-ar fi suscitât niciodată dacă nu l-ar fi primit prin filtrul Noului Testament. Cu toate acestea martiriul Apostolului continuă; critici imparțiali în alte rânduri nu vor să-i admită acestui om dreptul de a fi mai mult dar *și mai puțin* decât propria lui imagine idealizată.

Cu toate acestea, această identificare a Cuvântului Domnului și a doctrinei lui Pavel a fost deosebit de fertilă într-un anumit sens. Noul Testament, prin includerea Epistolelor lui Pavel, și-a stabilit ca standard cea mai înaltă expresie a conștiinței Mântuirii și unei religii a 140

Speranței. Astfel, Noul Testament, odată creat, a exercitat o influență extraordinară de importantă asupra dezvoltării Bisericii în secolul al II-lea, datorită căreia religia creștină a fost gata de a se institui ca Religia Noii Legi. Dacă lucrurile ar fi continuat în Biserică pe direcția definită de scrieri ca Barnaba, Herma, a doua scrisoare a lui Clement și de apologeți, creștinismul s-ar fi văzut redus la concepția meschină a unei stricte obediențe față de legi, chiar dacă ceva mai spiritualizată, iar până la urmă marcioniștii și gnosticii ar fi fost singurii care ar fi pus cu adevărat ideea Mântuirii în centrul religiei lor.

Faptul că acest scenariu a fost evitat se datorează în mare măsură Noului Testament - adică prezenței epistolelor lui Pavel în Canon, deși, e drept, nu numai acestui fapt. Să ne gândim numai la ce rol au jucat epistolele lui Pavel în gândirea și învățătura lui Irineu, cât de străin îi era gândul că aceste epistole nu ar avea autoritate absolută! Să luăm în considerare influența decisivă pe care doctrina răscumpărării a avut-o în controversa dintre Calist și rigoriști privitoare la penitență la începutul secolului al III-lea! Să ne amintim cum ideea mântuirii „doar prin credință” a câștigat lent teren în gândirea religioasă a Bisericii, până când, în direcția dată de Jovinian și de alții, a ajuns la maximă înflorire la Ambrozio și Augustin!<sup>151</sup> Toate acestea au fost realizate de Pavel *pentru că era inclus în Noul Testament*.

Și apoi să rememorăm câte reforme de-a lungul istoriei Bisericii s-au datorat introducerii scrierilor lui

<sup>151</sup> Vezi articolul meu „Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche” (*Zeitsch. F. Theol. U. Kirche*, 1891, s. 82-178)

141

Pavel în Canon, și ce ferment extraordinar a fost mereu învățătura lui! Până la janseniști și după ei, Pavel acționează în sânul Bisericii - ca să nu mai vorbim de Reforma germană - amintindu-i cu mare energie ce ar trebui să fie și ce este Religia în forma ei ideală, care este adevăratul înțeles al Credinței și al calității de fii ai lui Dumnezeu. Apostolului i s-ar fi blocat toate aceste posibilități de acțiune asupra Bisericii dacă nu ar fi ajuns în Noul Testament. Dacă acestea contrabalansează dezavantajele identificării „Cuvântului Domnului” cu „învățătura Apostolilor”, cine poate ști?

§ 10. Biserica și-a constituit din Noul Testament o nouă armă prin care să se delimiteze de orice

*erezie ca necreștină; dar pe de altă parte și-a găsit în acesta o instanță morală față de care a apărut din ce în ce mai defectuoasă.*

Noul Testament nu a fost creat ca o armă în războaiele cu ereziile, erau prea multe aspecte care-l făceau o armă foarte nepotrivită într-un astfel de conflict,<sup>152</sup> și asta

<sup>152</sup> Tertullian a simțit atât de acut acest inconvenient încât s-a simțit chiar obligat să inventeze o teorie prin care acesta putea fi înlăturat. Având în vedere că ereziile „se vor naște în mod necesar”, Vechiul și Noul Testament conțin pasaje ce ar putea da naștere unor erezii; vezi mai ales *De Ressurr.*, 63: „Quia hereses esse oportuerat, ut probabiles quique manifestentur, hae autem sine aliquibus occasionibus scripturarum audere non poterant, idcirco pristina instrumenta quasdam materias illis videntur subministrasse, et ipsas quidem iisdem litteris revincibiles.” Este adevărat că el nu simte că teoria lui e într-un totu adecvată de una singură, și astfel ca montanist continuă: „Sed quoniam nec se dissimulare spiritum sanctum oportebat quominus et huius-modi eloquiis superinundaret quae multis haereticorum versutiis semina subspargerent, immo et veteres illorum cespites vellent, 142

1-a împins pe Tertullian să emită avertizarea, mai degrabă discutabilă și într-adevăr inutilă, ca Biserica să nu se angajeze în controverse exegetice cu ereticii, având în vedere că victoria în asemenea bătălii este nesigură, ba chiar improbabilă. Cu toate acestea, Noul Testament odată creat s-a constituit într-un mijloc excelent atât defensiv cât și ofensiv împotriva ereziilor. În primul rând de acum se putea îmbrățișa pur și simplu punctul de vedere: cine nu acceptă Scriptura nu este *eo ipso* creștin -și cu asta nu mai era nevoie de discuții suplimentare. Ori după cum li se disputa evreilor proprietatea asupra Vechiului Testament, acum, declarând că Noul Testament aparține Bisericii prin drept divin, ereticii puteau fi alungați de lângă Carte, și orice încercare de a-și apropria vreuna din cărțile Noului Testament putea fi calificată drept insolență abominabilă, furt și hoție.

Astfel procedează deja Tertullian.<sup>153</sup> Biserica privea Noul Testament ca aparținându-i printr-un dar divin, ea se autointitula Biserica Noului Legământ cu același nume ca și cartea; într-un război, era deci normal ca ea să se retragă pur și simplu în această fortăreață, întărindu-se pe

sine, și treptat și pe adversarii săi, în convingerea că Biserica și Noul Testament formau o unitate indivizibilă,

*idcirco iam omnes retro ambiguitates et quas vounut parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de paraclete inundantem."*

<sup>153</sup> „Non Christiani nullum ius capiunt Christianarum litterarum, ad quos merito dicendum est: qui estis? Quando et unde venitis? Quid in meo agitis, non mei? Quo denique, Marcion, iure silvam meam caedis? Qua licentia, Valentine, fontes meos transvertis? qua potestate, Appelles, limites meos commoves? Mea est possessio, quid hic, ceteri, ad voluntatem vestram seminatis et pascitis? Mea est possessio, olim (?) possideo, prior possidec. ego sum haeres apostolorum!" {*De Praesc.*,37)

143

astfel încât nimeni în afară de Biserică nu avea vreun drept asupra scrierilor conținute de Canon.

Dar Biserica și-a creat în Noul Testament o posesiune care din punctul ei de vedere nu era atât de avantajoasă. Regula de Credință era elastică și putea să se dezvolte. Biserica se descurca destul de bine să o administreze; atunci când era necesar, o considera drept invariabilă, iar în cazuri imperative, o modifica și o perfecționa, și reușea întotdeauna să tragă o perdea asupra acestor adăugiri și modificări. Dar altfel stăteau lucrurile cu Noul Testament, *litiera manet* înșă și aici, ce e drept, multe schimbări dezirabile se puteau face prin manipulare, adică prin „interpretare”, dar deseori litera îngrădea complet asemenea operațiuni. Existența unui document scris fundamental în care Biserica ar fi putut fi invitată să se oglindească a devenit probabil pe parcurs din ce în ce mai stânjenitoare și mai periculoasă. Și a și fost folosit ca o oglindă pentru fața Bisericii, și în nici un caz nu numai de către eretici, ci, la început foarte rar și cu multe scrupule, apoi din ce în ce mai des chiar de către membrii credincioși aceștia.

Deja acest fenomen începuse cu Origen, care cu multă seriozitate și conștiinciozitate raportează Biserica la etalonul Noului Testament, iar foarte mulți preoți din Biserica Veche i-au urmat exemplul. Nici unul dintre ei nu intenționa să iasă din rândurile Bisericii pentru că o găsisse atât de defectuasă în lumina Noului Testament; dar chiar de pe vremea lor, Biserica oficială a început să mediteze asupra faptului dacă putea tolera printre membrii ei oameni care, cu o anumită nesocotință, îi puneau în fața ochilor această oglindă, și a hotărât că nu putea. Verdictul ei astăzi este același. Și totuși, de pe vremea 144

valdezilor și a franciscanilor, câte atacuri intestinale nu s-au abătut asupra Bisericii pe baza Noului Testament! Ce de dușmani și-au luat armele din această panoplie și au forțat Biserica să se lupte din greu pentru supraviețuire! Toate reformele și marea Reformă au fost posibile tocmai pentru că Biserica purta cu ea și în fața ei oglinda Noului Testament, iar Biserica Reformată cel puțin, pentru că trebuia să recunoască Noul Testament, trebuia să accepte tot ce era extras din această Carte întru primenirea ei. Astfel această colecție de scrieri sacre s-a dovedit a fi un arsenal teribil și o curte de apel pentru criticii Bisericii! Atunci când a fost creată, cine s-ar fi gândit că așa vor sta lucrurile? Vechiul proverb: „Habent sua fata libelli” a fost strălucit confirmat de acest caz.

§ 22. *Noul Testament s-a constituit într-o piedică în calea impulsului natural de a da conținutului*

*religiei o expresie simplă, clară și logică;*

*dar, pe de altă parte, a salvat doctrina creștină*

*de la a deveni o simplă filozofie a religiei*

Mai exact, se poate spune că odată ce o religie posedă un document sacru fundamental, ea nu mai are nevoie de doctrină, deoarece conținutul acestui document este el însuși Doctrina. Dar arunci când a fost creat Noul Testament, Biserica avea deja o doctrină; de fapt, după cum am văzut, această doctrină a contribuit la crearea Noului Testament. învățătura doctrinară nu putea fi, nici nu se cuvenea să fie, făcută redundantă de noua scriere; astfel a continuat să fie elaborată de Biserică. Dar orice doctrină, chiar dacă ideile de bază pe care se construiește sunt de ordinul supranaturalului, depinde pentru expunerea ei

145

de rațiune, iar cu ajutorul rațiunii, tinde în mod natural spre o expresie simplă și clară. Dar de îndată ce un document sacru se naște, doctrina începe să depindă din ce în ce mai puțin de rațiune pentru a crește, întrucât orice element rațional *poate* acum să fie înlocuit cu unul de autoritate. Consecința este că atât elementele raționale, cât și cele cu autoritate se împletesc în

dezvoltarea doctrinei, iar toată lumea se obișnuiește cu acest alianță, iar gustul și dorința pentru o gândire clară și logică se tocesc treptat.

Toate acestea se realizează din plin în istoria evoluției dogmei în Biserică. Putem observa deja acest fenomen la Irineu, cu multă claritate la Tertullian și la Origen. Ei se folosesc și de *ratio* și de *autoritas*, adică de dovezi din Scriptură, și le alternează după bunul plac. Un text din Noul Testament este pentru ei o dovadă la fel de bună ca un argument logic. Asta face ca dogmatistul să se bucure de o libertate incredibilă și crescândă față de canoanele responsabilității logice, iar asta rezultă într-un caracter pestriț al doctrinei și în incoerență. Dacă dogmatistul nu își găsea un argument, un pasaj din Scriptură era totdeauna la îndemână; dacă se nășteau îndoieli în mintea lui, acestea erau liniștite de un cuvânt din Scriptură; dacă o dovadă era de negăsit, ea era furnizată de un verset scripturar; dacă se întâlneau discrepanțe, acestea erau doar la suprafață, pentru că Biblia conține asemenea contradicții, deși Scriptura este absolut consecventă cu ea însăși.

Această stare de lucruri a îmbolnăvit treptat dogmatica, paralizând cu narcoticul autorității scripturale intelectul în căutarea lui neobosită de adevăr. Putem observa aceste efecte malefice la un geniu ca Augustin, cât de 146

repede se vor fi dispensat spirite mai mici ca al lui de consecvența reală, de luciditate și dovezi logice în pro-povăduirea credinței! Adevărul este că dogmatica Bisericii este o creație ce ignoră rigoarea logicii, iar dogmatistul, dacă a vorbit despre „învățătura Scripturii” se poate simți dispensat de ceea ce trebuia să fie sarcina lui principală.

Dar Noul Testament a paralizat și altfel instinctul intelectual de a da conținutului religiei o expresie simplă și armonioasă. Dacă tot ceea ce era în Noul Testament trebuia socotit drept sacru și „scris întru învățătura noastră”, atunci e drept că încercarea de a aduna toate acestea într-un singur sistem doctrinar era absolut sortită eșecului. Și dacă tot conținutul variat al Noului Testament aparținea „Religiei”, devenea un lucru imposibil de a introduce un sistem și o ordine în aceasta. Astfel întreaga idee de Religie ca unitate subiectivă și obiectivă a devenit neclară. Religia este tot ce există în Noul Testament: cum să se poată atunci constitui o doctrină robustă pentru aceasta? Totuși, din fericire, intelectul și-a găsit o proptea solidă în Regula de Credință, iar efortul intelectual bazat pe Regula de Credință s-a dovedit a fi mai viguros decât influența paralizantă asupra dogmaticii al conținutului multiform al Noului Testament; și cu toate astea, în sute de cazuri și chiar de la începutul ființării sale, Noul Testament a avut un efect inoportun, paralizant și dizolvant asupra dogmaticii.

Dar încă o dată - există o altă față a monedei : *Noul*

*Testament a reintrodus de nenumărate ori Dogmatica în istorie, și a salvat-o astfel de la a deveni o simplă filozofie a religiei. Putem să observăm acțiunea acestei influențe din primele zile ale creației sale, dar ea continuă să fie*

147

foarte fertilă chiar și în progresele dogmatice din secolul al XIX-lea. Ce aspect diferit ar fi avut dogmatica lui Origen - într-un sens într-adevăr negativ - dacă nu s-ar fi ținut aproape de Noul Testament, dacă nu s-ar fi simțit obligat să vorbească la unison cu această carte! Dacă nu ar fi avut la îndemână decât opere distincte și nu forma deja compilată a Noului Testament, dogmatica sa ar fi fost mult mai neoplatonică decât este de fapt. Și ce îndatorat este Augustin, în calitate de dogmatist, Noului Testament! Fără ajutorul Evangheliilor și al Epistolelor lui Pavel ca *autorități canonice*, el nu s-ar fi eliberat niciodată de scepticismul Academiei și nici nu ar fi reușit acea adâncire a filozofiei neoplatonice, pe care o transformă în unele din speculațiile sale în pură religie. Astfel deși forma pe care a luat-o dogmatica Bisericii este atât de nearmonioasă, incoerentă și auto-contradictorie, faptul că nu a pierdut complet contactul cu viața reală și istoria se datorează Noului Testament.

În paginile precedente am încercat să schițez și să pun în ordine consecințele creării Noului Testament. Acest lucru cade în sarcina istoricului originilor acestei Culegeri de Texte Sacre - nu numai pentru că practic aceste consecințe s-au ivit odată cu apariția Cărții însăși, ci și pentru că din studiul consecințelor putem obține o înțelegere mai clară și mai sigură a cauzelor ce au generat Cartea, și pentru că în aceste consecințe se revelează în primul rând adevăratul caracter al cărții. E drept, după cum am și arătat, nu întodeauna consecințele

răspund cauzelor generatoare - o creație odată constituită își creează foarte repede propriile legi și urmează o logică proprie - dar o cunoaștere a înființării Noului Testament 148 este imperfectă, dacă ea nu atinge și natura a ceea ce a venit pe lume practic prin aceasta. De aceea este foarte de dorit ca pe viitor istoriile „Originii Canonului Noului Testament” să includă și o descriere a funcțiilor inerente ale acestuia și a consecințelor pe care le introduce în ecuația istoriei Bisericii apariția Noului Testament. Cercetarea Noului Testament de la Origen încoace sau mai mult de la Atanasie, în afară de unele puncte particulare, nu prezintă decât un interes strict științific; dar a ști ce a însemnat pentru Biserică Noul Testament de îndată ce a fost creat, ține de cultura generală teologică.

149

## ANEXE

### Anexa I

(la subcapitolul § 2 al Părții I, pg. 60)

#### PROLOGURILE MARCIONITE ALE EPISTOLELOR LUI PA VEL

*(Apar pentru prima oară în Codex Fuldensis, deși mai apar în încă treisprezece alte Codice)*  
*Gal.* - Galatae sunt Graeci [!]. hi verbum veritatis primum ab apostolo acceperunt, sed post dicessum eius temptati sunt a falsis apostolis, ut in legem et circumcissionem verterentur. hos apostolus revocat ad fidem veritatis scribens eis ab Epheso.

*Cor.* - Corinthi sunt Achaici. et hi similiter ab apostolo audierunt verbum veritatis et subversi multifarie a falsis apostolis, quidam a philosophiae verbosa eloquentia [mai bine: ad phil. verbosam eloquentiam], alii a secta [mai bine: ad sectam] legis Judaicae induci sunt. hos revocat apostolus ad veram evangelicam sapientiam scribens eis ab Epheso per Timotheum.

*Rom.* - Romani sunt in partibus Italiae. hi praeveniti sunt a falsis apostolis et sub nomine domini nostri Jesu Christi in legem et prophetas erant inducti. hos revocat apostolus ad veram evangelicam fidem scribens a Corintho.

*Thess.* - Thessalonicenses sunt Macedones. hi accepto verbo veritatis perstiterunt in fide etiam in persecutio-nem civium suorum; praeterea nec receperunt ea quae a falsis apostolis dicebantur. hos conlaudat apostolus scribens eis ab Athenis.

153

*Laudic.* (= *Eph.*) - [Laudiceni sunt Asiani. hi praeveniti erant a pseudo-apostolis...ad hos non accessit ipse apostolus... hos per epistolam recorrigit...]

*Col.* - Colossenses et hi sicut Laudicenses sunt Asiani, et ipsi praeveniti erant a pseudo-apostolis, nec ad hos accessit ipse apostolus, sed et hos per epistolam recorrigit; audierunt enim verbum ab Archippo qui et ministerium in eos accepit. ergo apostolus iam ligatus scribit eis ab Epheso.

*Phil.* - Philippenses sunt Macedones. hi accepto verbo veritatis perstiterunt in fide nec receperunt falsos apostolos. hos conlaudat scribens eis a Roma de carcere per Epaphroditum.

*Philem.* - Philemoni familiares litteras facit pro Onesimo servo eius; scribit autem ei a Roma de carcere.

Originea marcionită a acestor prologuri a fost recunoscută pentru prima oară de către De Bruyne (*Rev. Bened.* 1907, ian., p.1-16), care a făcut astfel o contribuție importantă la cunoașterea istoriei Noului Testament. El a dovedit fără urmă de îndoială că aceste Prologuri formează o unitate (cele ale Epistolelor Pastorale au un alt caracter); că ele trebuie atribuite marcioniților și că au fost adoptate de Biserică de la ei.<sup>154</sup> Caracterul uniform al Prologurilor, judecat alături de „lex et circumcisio” (*Gal.*) = „lex et prophetae” (*Rom.*) = „secta legis Judaicae”, ajunge să ne lămurească asupra acestui punct. în mod corespunzător, Prologurile consideră fals creștinismul care păstrează Vechiul Testament și numesc Biserica Mare o sectă evreiască. Ele îi identifică în mod evident

<sup>154</sup> Această viziune este acceptată de Wordsworth-White (*Novum Testamentum Latine*, ii. 1, 1913, de la pg.41 mai



departe). Ordinea celor zece epistole era aici la origine ordinea marcioniților, după cum cel ce a descoperit acest lucru a observat foarte subtil. 154

pe Apostolii originali și pe misionarii din tabăra lor<sup>155</sup> drept oponenții evrei ai Sf. Pavel, și descriu drept false toate misiunile de convertire înainte de cea a Sf. Pavel. Acolo unde avuseseră loc asemenea misiuni, Pavel trebuie să „revocare” sau „recorrigere” (Rom., Laod., Col.). Acolo unde i-au urmat misiuni, el trebuie de asemenea să „revocare” (Gal., Cor.) Este de asemenea foarte specific marcioniților că toate Epistolele (în afară de epistula familiaris către Phi-lemon) au fost cercetate numai pentru informații privitoare la atitudinea Bisericilor respective față de „verbum veritatis” (Gal., Cor., Thess., Phil.) sau față de „fides veritatis” (Gal.) sau „vera evangelica sapientia” (Cor.), sau „vera evangelica fides” (Rom.) sau „fides” (Thess., Phil.) Sub masca tuturor acestor expresii variate trebuie să înțelegem creștinismul de sorginte pauliniană (considerat a fi independent de Vechiul Testament).<sup>156</sup> Acest punct de vedere este pur și simplu citit abuziv în epistolele către Tesaloniceni și Filipeni. În prologul către Coloseni „verbum” urmat de epitetul „veritatis” înseamnă probabil Evanghelia falsă.

Aceste prologuri arată că „Apostolus” marcionit a influențat „Apostolus” al Bisericii, și avem intuiția că acest lucru trebuie să se fi întâmplat de foarte timpuriu. Nu au fost încă descoperite în greacă, însă există unele indicii în favoarea unui original grecesc. Notele privitoare la locurile unde a fost scrisă fiecare scrisoare merită puțină atenție, având în vedere vechimea lor. De vreme ce Epistola către Filipeni și cea către Filimon se spune că

155 Apostolii mincinoși, care conform prologului către Cor., au rătăcit „multifarie” pe Corinteni, sunt în mod sigur în primul rând Petru și Apolos.

<sup>156</sup> De observat că „veritas” („verus”) este o adevărată lozincă pentru marcioniți, provenind din epistola către Galateni, cea mai importantă epistolă după Marcion (Gal. ii. 5: r| dAr)0eia TOV) evayysXiov)).

155

ar fi fost scrise la Roma, se poate pune întrebarea dacă cuvintele din prologul către Coloseni: „Apostolus ligatus (în mod sigur e vorba de captivitatea romană) scribit ab *Epheso*” sunt corecte, deși se potrivesc unei ipoteze recente că [epistola către] Coloseni ar fi fost scrisă în Efes. Poate că ar trebui să citim „a Roma per Epaphram” (confuzie dintre „Epaphras” și „Ephesus”). Aceste prologuri nu au fost scrise pentru un public educat, ci pentru oamenii simpli, autorul găsind chiar necesar să precizeze: „Romani sunt in partibus Italiae”. Nici un occidental nu ar fi putut face asta. Precizările geografice întăresc ipoteza că prologurile ar fi fost la origine compuse pentru creștinii din Pontus.

156

## Anexa II

(la subcapitolele § 1-4 ale Părții I)

### PRECURSORI ȘI RIVALI AI NOULUI TESTAMENT

Aici este vorba despre acele culegeri de texte de autoritate, care, conform unor indicii de pe parcursul dezvoltării timpurii a Noului Testament, ar fi putut să se înființat, dar care nu au ajuns până la noi și care cer o investigație mai detaliată; aici ne vom mărgini să dăm o listă a acestora, acompaniate de niște scurte explicații. Ceva s-a spus deja despre ele în această carte. Voi enumera *șapte* astfel de culegeri embrionare:

1. O culegere de texte iudaice târzii și de cărți profe-tico-mesianice sau profetice și cu îndemnuri morale, inserate în Vechiul Testament - deci ar fi fost vorba de un Vechi Testament adăugit și corectat.
2. O culegere de texte iudaice târzii și cărți profetice creștine care aveau un statut independent alături de Vechiul Testament.
3. Un florilegiu de spuse ale Domnului, asemănătoare sursei comune a Evangheliilor după Matei și după Luca (Q), alăturată independent Noului Testament.
4. O Evangheliie așternută în scris, sau o colecție de câteva Evanghelii care conțineau istoria lui Iisus Răstignit și înviat, împreună cu învățătura Lui și poruncile sale, laolaltă cu Vechiul Testament.
5. O Evangheliie (sau mai multe), cu adăugirea unei culegeri mai mult sau mai puțin cuprinzătoare de scrieri creștine inspirate, cu caracter foarte diferit, unele mai prestigioase,

altele mai puțin prestigioase, alături de Vechiul Testament.

157

6. O „învățătură a Domnului” sistematizată dispensată de cei „Doisprezece Apostoli” de tipul „Canoanelor Apostolice, Constituțiilor etc”, care includea de asemenea „Poruncile Domnului”, laolaltă cu Vechiul Testament și Evanghelia.

7. O carte ce făcea o sinteză sau se constituia într-un index între profeție și împlinirea ei prin Iisus, Apostoli și Biserică, laolaltă cu Vechiul Testament.

Mai putem arăta că în secolul al II-lea toate aceste „Noi Testamente”, sau suplimente la Vechiul Testament, nu erau doar în stadiul de posibilitate, ci se aflau deja prezente într-o formă embrionară; apoi mai trebuie arătat motivul pentru care acestea nu au ajuns niciodată la maturitate sau au pierit pe parcurs.

1; Chiar la sfârșitul secolului al II-lea, Tertullian era de părere că Cartea lui Enoh trebuie să facă parte din Vechiul Testament. Această carte ca și Apocalipsa lui Ezra, Adormirea lui Moise și altele nu erau citite doar de creștinii evrei, ci ajunseseră și la creștinii neamurilor, și au fost primite cu reverență de către aceștia drept cărți ale revelației, după cum este dovedit de numărul mare de citate din aceste scrieri (din primul și al doilea secol).<sup>157</sup>

Creștinii și-au arogat dreptul de a corecta Vechiul Testament, ba chiar de a interpola versete întregi (vezi Iustin, *Dial.c. Trypho*). Apocalipsele creștine dobândeau cel mai mare prestigiu de îndată ce erau publicate. Astfel era de așteptat ca cea mai simplă modalitate de a amplifica *littera scripta* din Vechiul Testament să fie prin extinderea Canonului prin anexarea de noi scrieri, și astfel, în cel mai natural mod, Canonul să fie declarat proprietatea creștinilor și nu a evreilor. Acest lucru a fost foarte aproape de a se realiza, iar includerea *Păstorului*

<sup>157</sup> *Păstorul lui Herma* citează doar una din aceste scrieri sacre, *Revelația lui Eldad și Modad*, care ne este complet necunoscută. 158

*lui Herma* în multe exemplare (occidentale) ale Vechiului Testament, *chiar și în Evul Mediu*, poate fi considerată o relicvă importantă a acestei tendințe. Chiar și Fragmentul Muratorian examinează posibilitatea de a încorpora această scriere în Vechiul Testament, dar o respinge *pentru că Noul Testament este închis*. Din maniera emfatică în care este prezentat acest argument putem deduce că acest lucru nu era încă limpede pentru toată lumea. Cererea crescândă de cărți ale „Noului Legământ”, care corespundea percepției pe zi ce trece mai acută a Bisericii asupra limitărilor Vechiului Testament, precum și noua atitudine pe care Biserica a fost nevoită să o adopte față de profeție începând cu mijlocul secolului al II-lea, au împiedicat realizarea practică a variantei 1.

2. Un alt scenariu posibil ar fi fost ca acele cărți profetice care urmau să fie adăugate Vechiului Testament în prima variantă, să formeze un Canon *independent*. Această soluție nu ar fi fost foarte diferită de prima, și totuși considerabil diferită, pentru că aceasta ar fi însemnat ca ideea unui Nou Canon să se nască și să se întrupeze în realitate, o idee ce ar fi indicat o conștiință de sine mai acută a creștinilor. Noul Canon ar fi fost o expresie a sentimentului că creștinii se vedeau întrând într-o nouă epocă (vezi Faptele Apostolilor ii. 17 și mai departe), în care „zice Domnul voi turna din Duhul Meu peste tot trupul (...) încă și peste slugile Mele și peste slujnicele Mele voi turna în acele zile din Duhul Meu”.

Apocalipsa pretinde să fie privită drept o profeție cu autoritate și implică ideea că va fi citită în Biserici; nu ne putem imagina că autorul acestei cărți a intenționat vreodată ca opera lui să fie inserată în Vechiul Testament; în mod sigur el o vroia stând alături de acesta independent.<sup>158</sup> Atitudinea lui Tertullian față de culegerea de

<sup>158</sup> Conform Apocalipsei, trebuie să auzim „ceea ce spune Duhul” (adică ceea ce el a făcut să fie scris). Aceasta e o formă cu desăvârșire

159

profeții montanistă e foarte semnificativă. Noul Testament exista deja pentru el și totuși el ar fi vrut ca și culegerea montanistă să fie atașată „Instrumentum-ului” Bisericii: el nu privește cu repulsie ideea unui nou Canon profetic, dimpotrivă i se pare complet naturală. (Mai multe detalii vor fi date în Anexa III). Dacă nu ar fi avut de-a face cu un Nou Testament deja constituit, el ar fi vrut ca noua colecție profetică să fie adăugată Vechiului Testament ca un al doilea Canon. Deci un temei pentru această idee trebuie să fi existat din cele mai vechi timpuri. Aceleași considerații și influențe care au făcut ca varianta numărul 1 să fie imposibilă

au împiedicat și eventualitatea ca și Canonul să împrumute forma descrisă la numărul 2: prețuirea pentru profeția ca atare se depreciașe față de cea pentru tot ce era istoric sau apostolic.

3. Foarte curând - de fapt în timpurile apostolice și în Palestina - formula timpurie a autorității „Scripturile și Domnul” a fost remodelată astfel încât „Domnul” s-a sublimat într-o culegere de îndemnuri și Spuse ale Domnului (Q). Pentru o vreme Bisericile s-au mulțumit cu aceasta. Deși concepția simplă „Scripturile și Domnul” ca ultimă instanță de apel s-a încăpățânat cu tenacitate să supraviețuiască - poate fi întâlnită chiar și în secolul al IV-lea, ca și când nu ar fi existat nici un Nou Testament - a devenit curând evident că expresia termenului „Domnul” printr-o singură colecție de Spuse era insuficientă, astfel încât această variantă a fost înlocuită cu numărul 4.<sup>159</sup>

nouă, care ar putea foarte bine să ofere principiul fundamental al unui nou canon alături de Vechiul Testament.

<sup>159</sup> într-un curent subteran în Biserică - chiar și în Evul Mediu - „Domnul” a continuat să fie reprezentat în mod esențial de Spusele și Pildele sale, și a supraviețuit în principal prin Predica de pe Munte și prin „Sfaturile Evanghelice”. 160

4. „Vechiul Testament și Evanghelia (scrisă)” sau „Vechiul Testament și (cele patru) Evanghelii scrise”: pentru o vreme părea că un astfel de aranjament ar fi fost suficient pentru toată lumea. Cel mai probabil toate Bisericile au trecut prin acest stagi, iar conform „Didascaliei” păstrată în limba siriană veche, această stare de fapt a durat în unele Biserici până la mijlocul secolului al III-lea. În „Evanghelie” sau „Evanghelii” era inclusă istoria Lui Dumnezeu cel Răstignit și înviat împreună cu învățăturile Sale și cu poruncile Sale (în unele cazuri acompaniate de o istorie preliminară). Acest aranjament al *littera scripta* părea să satisfacă toate nevoile, iar din multe puncte de vedere putem regreta că Biserica nu a rămas la acesta. Am arătat deja (pag. 45 și următoarele) care au fost cerințele și considerațiile ce au împins Bisericile spre pasul următor.<sup>160</sup> Am văzut și că această mutare nu a adus doar neajunsuri.

5. Caracteristica acestei forme este că deși conceptul unei culegeri de texte ale „Noului Legământ” în completarea Evangheliei (Evangheliilor) s-a realizat în sfârșit, nu se afirmă cu claritate nici un principiu conform căruia să se opereze adăugirile de cărți autorizate la Evanghelii. *A doua parte a colecției este încă destul de informă și de aceea nu are deocamdată margini definite și nici nu este închisă pentru alte scrieri.* Însă atât timp cât era informă, avea o poziție precară și periculoasă. Principiul apostolicității nu este încă primit sau nu este aplicat cu strictețe. Aceasta este starea de lucruri pe care o presupune opera lui Clement din Alexandria și Catalogus Claramontanus<sup>161</sup>;

<sup>160</sup> Lucrul necesar era mărturia colectivă a Apostolilor ca scut împotriva ereziei. Dar o altă considerație nu de mai mică importanță a fost că Epistolele lui Pavel, datorită circulației și a greutății lor, deveniseră indispensabile.

<sup>161</sup> Același fundal este presupus și de formula pe care o folosește Tertullian în una din scrierile lui mai timpurii (De Praesc, 40): „Instrumenta divinarum rerum et sanctorum Christianorum”. Presupun că

161

ca toate lucrurile amorse nu putea fi durabilă și era lipsită de apărare în fața tuturor adăugirilor discutabile<sup>162</sup>, astfel încât ceea ce era inform a fost înlocuit peste tot de Noul Testament încheiat.<sup>163</sup>

6. Ideea care a condus la formarea unei *littera scripta* creștine de autoritate este cea mai îndrăzneță, mai independentă și mai interesantă dintre toate. Ea a continuat să se afirme în Biserică chiar și după crearea Noului Testament, de fapt a experimentat o nouă creștere, și până în ziua de astăzi nu a fost renegată de Bisericile catolice.

În conformitate cu aceasta, chiar și astăzi, Noul Testament are un rival, un rival care acum (și de foarte mult timp) trebuie să se mulțumească cu un rol mai modest, cu toate astea rămânând un rival recunoscut. Acest rival este mai vechi decât Noul Testament, pentru că încă de la începutul secolului al II-lea (sau ceva mai târziu) și-a făcut apariția în arenă în „Didahia” sau „învățătura Domnului de cei doisprezece Apostoli” (despre care unii zic că datează de la sfârșitul secolului I). Această învățătură apostolică a Domnului promite să ofere poruncile etice ale Domnului și îndrumările Lui cu mare autoritate întru organizarea vieții și a cultului în Biserică. Autorul se inspiră în parte din Evanghelie, în parte din formule

această formulă era curentă în Cartagina puțin înainte de Tertullian și că el a folosit-o o dată accidental. Ceea ce este mai important în legătură cu asta este mărturia că colecția de epistole ale lui Pavel era deja plasată ca entitate

complet separată alături de Sfintele Scripturi (*Mart. Scil.*, cf. și de asemenea *Fragmente din Caius*).

<sup>162</sup> Un exemplu ne este oferit chiar de Fragmentul Muratorian, prin includerea ciudată a „Sapientia” și de Catalogus Claramontanus prin includerea [scrierii] Acta Pauli.

<sup>163</sup> Chiar în timpuri relativ târzii, hotărârile Marilor Sinoade au fost proclamate canonice și atașate Noului Testament, fapt ce poate fi interpretat ca un exemplu de persistență a ideii exprimate la Numărul 5, anume că a doua jumătate a noii colecții nu era închisă, ci putea să primească adăugiri cu caracter sforăitor și de mare autoritate. 162

târzii de instruire catehetică iudaice, interpretate în sensul Predicii de pe Munte; în plus, pentru că era convins de autenticitatea riturilor ce căpătaseră formă în Biserică, el se aventurează să le caute originea în Domnul, prin Apostoli. O întreprindere ce era într-adevăr la fel de practică pe cât era de îndrăzneată! Din păcate dezvoltările ulterioare au fost contaminate de spiritul înșelăciunii, ba chiar al falsității.

Toate acestea au fost sistematizate de Biserică din convingerea fermă că principiile sale, tot ceea ce ea avea, tot ceea ce ea ceruse îi fuseseră conferite și îi vor fi în continuare date de Domnul prin Apostoli. La acel moment și pentru multe secole după aceea Bisericile făceau ceea ce face acum numai Papa! *Această procedură* - care nu era de fapt nimic altceva decât înregistrarea Tradiției - *dacă ar fi fost acceptată peste tot ar fi putut face Noul Testament sau cel puțin Apostolus redundant*. Acest tip de literatură a câștigat o popularitate crescândă, dar pentru că nu putea oferi aceeași impresie de autenticitate de neatins pe care o dădeau operele cu formă și titlu academic, și pentru că, dintr-un motiv necunoscut, nu și-a găsit niciodată locul în citirile publice, nu putea împiedica dezvoltarea Noului Testament, sau mai precis a Apostolus-ului.

Cu toate acestea, și-a păstrat un loc paralel cu Noul Testament, și astfel din Didahie, sau mai precis din ideea ce stătea la baza ei, s-a născut acel corp de scrieri sub pseudonime apostolice al Canoanelor și Constituțiilor. În cadrul acestei literaturi - a cărei istorie și prestigiu fluctuant în Biserică nu au fost suficient investigate încă - Canoanele Apostolice au atins o astfel de poziție de frunte, încât au fost recunoscute formal de toate Bisericile catolice ca apostolice, și chiar și-au luat locul alături de Noul Testament. În același timp, fosta Didahie, care fusese la început inclusă în a doua secțiune informă a Sfintelor Scripturi în Egipt, a fost împinsă tot mai mult spre

163

marginea prăpastiei, începând cu epoca lui Origen și sub influența acestuia. Până la urmă ea a fost aruncată peste bord, după ce supraviețuise o vreme ca manual pentru instruirea religioasă a catehumenilor (conform directivei lui Atanasie)<sup>164</sup>.

7. Mai exista de asemenea posibilitatea ca Biserica să fi primit o carte de sinteză sau un index al profeției și al împlinirilor ei în locul Noului Testament. Prime încercări în această direcție sunt observabile destul de clar. Putem lua în considerare acele părți din Barnaba, sau din scrierile lui Iustin (de asemenea din opera pseudo-iustiniană, *De Monarchia*), sau din scrierile lui Tertullian (*Adv. Jud.* și *Adv. Marc.*, ii., iii.) care se ocupă cu o astfel de indexare. O astfel de scriere ar fi putut satisface toate cerințele care nu erau satisfăcute de Vechiul Testament; căci dacă toate profețiile privitoare la Hristos, la Apostolii Săi, la Biserică cu tainele sale (botezul, cina cea de taină, etc) ar fi fost extrase și reunite din Vechiul Testament și așezate în paralel cu exemple ale împlinirii lor, creștinii ar fi dispus de o carte pentru instruirea catehetică împreună cu materialul istoric necesar.

E un lucru remarcabil că deși nici o astfel de scriere nu a ajuns să existe - pentru că nimeni nu a putut să-i dea o formă (dacă ar fi apărut un autor dăruit pentru a

<sup>164</sup> Dacă Didahia, sau ideea care a condus la alcătuirea ei, s-ar fi încetățenit cu putere, ar fi sufocat cu totul formarea Apostolus-ului, adică a celei de-a doua părți a Noului Testament. Am fi moștenit atunci o *littera scripta* canonică cu trei subdiviziuni: (1) Vechiul Testament; (2) Evanghelia (sau Evangheliile); (3) învățătura Domnului transmisă de Apostoli. Această a treia parte nu ar fi rămas fixă (după cum este evident în istoria acestor scrieri), ci ar fi făcut obiectul unei modificări neîncetate și a transformării în concordanță cu dezvoltarea neîncetată a Bisericii - *pentru că în esență nu reprezintă altceva decât Tradiția codificată*. De fapt Bisericile catolice posedă încă această a treia secțiune, dar în mare parte aceasta are o formă fluidă și nesistematizată. În lozinca „Scriptura (Vechiul și Noul Testament) și Tradiția” ea continuă să-și păstreze importanța pentru aceste Biserici. 164

face o astfel de culegere, ea ar fi devenit aproape sigur canonică)<sup>165</sup> - totuși contrariul său, antiteza lui Marcion, a existat și a fost acceptată drept canonică într-o biserică eretică. Această operă, pe care ne-o putem imagina ca pe o scriere de mari dimensiuni și foarte cuprinzătoare,

își propune să demonstreze neconcordanța Vechiului Testament cu creștinismul din toate punctele de vedere. Biserica marcionită este astfel un martor de mare importanță pentru nevoia Bisericii de a demonstra concordanța și era foarte posibil să se fi produs o scriere de acest tip care să se bucure și de prestigiu *canonic*.

Existau așadar șapte direcții de evoluție care ar fi putut să ducă la culegeri de scrieri rivale Noului Testament în formare, iar o parte din aceste direcții nu au rămas doar în germene, ci chiar s-au materializat în realitatea unor forme definite. Doar în această perspectivă

<sup>165</sup> Primii pași în direcția unei astfel de colecții au fost făcuți, după cum este sugerat de scrierile pe care tocmai le-am menționat, care îmi dau impresia că presupun preexistența unei culegeri de pasaje mesianice din Vechiul Testament. Deja discursurile din prima parte a Faptelor Apostolilor promet apariția unei astfel de colecții. Poate că evreii deja posedau ceva similar. În „Mărturiile” lui Ciprian, pasaje din Vechiul și Noul Testament sunt reunite din fiecare „locus” dogmatic. Pentru că „Mărturiile” s-au bucurat pentru o vreme de un prestigiu semi-canonic, rezultă de aici că și sinteza unor pasaje era privită drept semi-canonică. Pentru o privire asupra întregii chestiuni, vezi lucrarea foarte completă și fiabilă a lui von Ungern-Sternberg: *Die Traditionelle Neutestamentlichen Schriftbeveys „De Christo” und „De Evangelio” in der alten Kirche bis zur Zeit Euseb. Von Casarea* (1913) și critica mea în *Preuss. Jahrbuch*, 1913, iulie, pg.119 mai departe. C/de asemenea Weidel, „Studien iiber den Einfluss des Weissagungsbe- weises auf die evang. Geschichte” (*Theol. Stud. U. Krit.*, 1910, pg. 83 mai departe, 163). Ungern-Sternberg a dovedit că materialul ce a fost folosit pentru versiunile scrise ale Scripturii a fost moștenit într-o formă *definită*, deși elastică ca și aranjamentul lui. La pg. 258, scopul, semnificația și felul în care a fost folosit acest material sunt descrise în optsprezece paragrafe scurte. Deși această sinteză nu exista în formă scrisă, a exercitat o influență similară unei opere scrise.

165

putem discerne întreaga semnificație a creării Noului Testament. Ne dăm seama că nu era singura formă pe care ar fi putut să o ia Noul Canon și că acesta s-a dezvoltat ca atare ca urmare a obstacolelor, tendințelor și tensiunilor de diferite feluri. Mai rămâne să discutăm succint ce ar fi însemnat pentru Biserică, mai ales pentru expresia lui „ius divinum” în Biserică, ca una din celelalte forme să se fi încetățenit în locul Noului Testament.

Noul Testament, în forma pe care și-a luat-o, a dobândit de îndată o triplă semnificație pentru Biserică. Este (1) autentic, pentru că reprezintă autoritatea apostolică pentru istoria Mântuirii prin Iisus Hristos, și ca atare obligă la adeziune prin credință; (2) împlinește ceea ce a fost prezis în Vechiul Testament, și deși recunoaște originea divină a acestei cărți, îi atribuie doar o valoare de antemergătoare; (3) este „instrumentum divinum”, adică sistematizarea autentică a Legilor Divine și a poruncilor ce trebuie urmate de Biserică și de creștinul individual într-un cod. Din acest punct de vedere acordă importanță egală cuvântului lui Hristos și cuvântului Apostolilor, dar a și filtrat critic oarecum injoncțiunile din „instrumentum divinum” al Vechiului Testament.

Dacă varianta Nr.1 s-ar fi încetățenit, nu ar fi avut decât o autoritate documentară indirectă pentru istoria Mântuirii prin Iisus Hristos; aici profeția ar fi continuat să aibă rolul dominant, și numai câteva observații izolate și mărturii ale istoriei lui Hristos, așa cum se găseau ele în scrierile profetice creștine timpurii (de ex. în Apoca-lipsă) și-ar fi găsit un loc lângă profeție. Mai mult, distincția dintre Noul și Vechiul Legământ nu și-ar fi găsit niciodată o expresie clară; mai degrabă tot ce se distinge în Vechiul Testament ar fi fost încetșat prin exegeză alegorică. Aceleași considerații s-ar fi aplicat și lui „ius divinum”. Legile Vechiului Testament și noile legi creștine, dacă vreo astfel de noutate s-ar fi regăsit în Canonul

166

lărgit, ar fi fost confundate nediscriminatoriu pentru că primele ar fi fost citite în sens spiritual acolo unde ar fi fost nevoie. *Noul Testament a însemnat însă contrariul, adică un lucru ce nu poate fi prețuit îndeajuns, anume a permis Bisericii să pună anumite limite metodei alegorice aplicate Vechiului Testament, lăsând astfel deschisă posibilitatea de a i se da o interpretare istorică.*<sup>166</sup> Dacă am fi moștenit doar un Vechi Testament îmbogățit cu elemente creștine, totul ar fi fost învăluit într-o ceață alegorică, și probabil că s-ar fi instalat un proces dăunător de iudaizare. Și nu în ultimul rând, dacă profeția ar fi rămas singura formă de expresie a ceea ce era creștin, religia ar fi degenerat inevitabil într-o sălbatică și nesănătoasă desfășurare emoțională.

Dacă varianta Nr.2 (o culegere de cărți profetice laolaltă cu Vechiul Testament) s-ar fi instaurat, consecințele nefavorabile pe care le-am anticipat pentru scenariul numărul 1, ar fi fost poate întrucâtva diminuate - pentru că ar fi fost subliniată distincția dintre vechi și nou -

dar nu ar fi dispărut de tot. Elementul *istoric* vital pentru noua credință ar fi rămas la fel de debil aici ca în varianta 1; iar pentru că tot ceea ce este esențialmente creștin s-ar fi limitat la forme diferite ale profeției, pericolul sucombării în revărsări emoționale ar fi fost de temut și în acest caz. Cu toate acestea este de presupus că distincția clară dintre noul Canon și cel vechi ar fi dus la o conștiință satisfăcătoare a statutului independent al noii religii.

Dacă evoluția Noului Testament s-ar fi oprit în stagiul 3 (Vechiul Testament și o culegere de Spuse ale Domnului ca și Q), poruncile lui Hristos ar fi atins un statut de o extraordinară importanță ca „ius divinum”. Alăturate astfel independent și singure Noului Testament, ar fi căpătat o forță enormă. Dar în acest caz Biserica Univer-

<sup>166</sup> Noul Testament a apărut într-o anumită măsură litera Vechiului Testament (în înțelesul ei istoric), o contribuție foarte valoroasă de altfel.

167

sală nu ar fi putut ajunge să ființeze, sau și-ar fi încetat existența; mai degrabă ar fi devenit primordial un spirit de strictă asceză morală, iar creștinătatea ar fi însemnat un grup de comunități ascetice bazate pe „ius divinum” venit de la Hristos. Dacă această consecință ar fi fost evi-

tată, este de temut că, în varianta numărul 3, Vechiul Testament ar fi deținut o poziție ce ar fi plasat creștinismul în sfera de influență a iudaismului.

Acest pericol ar fi fost evitat dacă dezvoltarea Noului Testament ar fi avansat până în stagiul numărul 4 (Vechiul Testament și o Evanghelie sau mai multe) și s-ar fi oprit aici; pentru că o istorie cu autoritate a Domnului născut miraculos, răstignit și înviat din morți<sup>167</sup> ar fi putut foarte bine să țină piept Vechiului Testament.<sup>168</sup> Și nici nu ar fi existat amenințarea înstăpânirii unui moralism sub forma poruncilor lui Hristos ca „ius divinum” pentru că Evanghelia Mântuirii și a Credinței ar fi înăbușit orice tendință spre moralism și atât. Cu toate acestea chemării noii ordini i-ar fi lipsit forța de convingere, pentru că ideea de Nou Legământ nu ar fi fost bine reprezentată. Mai mult, dacă noul Canon s-ar fi limitat la Evanghelie (sau la Evangheliile), Biserica nu ar fi avut nici un fel îndrumare cum să se comporte în fața inevitabilelor contacte cu sistemele filozofice și religioase ale Imperiului. Această „îndrumare” a venit din scrierile apostolice, și mai presus de toate din Epistolele Sf. Ap. Pavel, în ciuda celorlalte dificultăți pe care le prezentau. Fără această călăuzire, Biserica ar fi fost prada unei perplexități care ar fi putut să o doboare chiar. Ar fi fost complet lipsită de apărare în fața pretenției „tradiții apostolice”, care pretindea ca atare supunere.

<sup>167</sup> Tertullian numește această istorie „Originalia instrumenta Christi” (*De Carne*, 2).

<sup>168</sup> „Origine instrumentum Moysei” (Tert., *Adv. Hermog.*, 19). 168

Dacă evoluția s-ar fi oprit la varianta Nr.5 (Evangheliile și o colecție variată de scrieri creștine, apostolice și de alt fel), putem presupune că s-ar fi ajuns la aproape aceleași consecințe ca prin crearea Noului Testament. Dar deși în acest caz un mare număr de cărți sacre cu caracter de autoritate sau de îndrumare ar fi fost alăturate Evangheliei (Evangheliilor), ele nu ar fi fost trecute prin sita unui principiu uniform. E drept că ideea de apostolic a jucat un rol important în această combinație, dar această idee nu a ajuns să devină singurul principiu director. Astfel elemente indezirabile și nepotrivite s-ar fi putut strecura în Canon, care nu era încă închis, nici măcar la nivel de idee, ca să nu mai vorbim de situația în practică. Dacă aceasta ar fi rămas forma finală, nu numai că Canonul ar fi fost tot timpul expus unor noi altoiri cu texte cu caracter discutabil, dar s-ar fi instaurat o incertitudine continuă în delimitarea exactă a ceea ce era „ius divinum”; iar marea armă împotriva ereziei și-ar fi pierdut tăișul, pentru că ar fi lipsit ideea unei tradiții apostolice ferme în forma unei *litera scripta*.

Am discutat deja ce s-ar fi întâmplat dacă varianta Nr. 6 s-ar fi înstăpânit (Vechiul Testament, Evanghelia și „învățăturile Domnului prin Apostoli”, sau „Canoanele Apostolice”). Situația care s-a materializat în Bisericile catolice - anume că Noul Testament împreună cu scrierile lui apostolice și „Canoanele Apostolice” sunt considerate depozitare ale „ius divinum” - se adecvează cu atât mai bine scopurilor acestor Biserici, întrucât aceste Canoane din afara Bibliei constituie puntea de legătură dintre Biblie și tradiția nescrisă, fiind un fel de punct de sprijin pentru aceasta din urmă; în același timp, ele fac posibilă introducerea aceleiași gradații a prestigiului în concepția a ceea ce este canonic în sfera Noului Testament, care a fost deja

introdusă în relația dintre Noul Testament și Vechiul Testament. Ideea unei gradații a cinstirii ce trebuie acordată unor scrieri - o idee ce atunci

169

când se aplică lui „*ius divinum*” este și mai paradoxală decât atunci când se aplică lui „*ius humanum*” - e chiar indispensabilă Bisericii Catolice în a cărei împărăție, elementele lumești și cele spirituale sunt organic împletite. Ea are nevoie de această idee chiar și pentru dogmele sale; dacă vrea să rămână o Biserică ancorată în tradiție și să aibă în stăpânire și prezentul, dacă se vrea uniformă și în același timp acordând spațiu de mișcare individualității, ea nu se poate dispensa de această idee.

În ceea ce privește a șaptea variantă de scenariu, nu putem spune nimic precis pentru că nici nu putem să concepem cu ar fi stat lucrurile dacă alături de Vechiul Testament ar fi existat, pe post de noul Canon, o sinteză definitiv încheată sau un index (concordanță) a profeției din Vechiul Testament cu istoria lui Hristos, a Apostolilor și a punerii bazelor Bisericii.

170

### **Anexa III**

#### **ÎNCEPUTURILE CONCEPȚIEI DESPRE**

#### **INSTRUMENTUM NOVISSIMUM;**

#### **SPERANȚA UNEI EVANGELIUM AETERNUM;**

#### **CITANIA PUBLICĂ ȘI RECUNOAȘTEREA CVASI-**

#### **CANONICĂ A ISTORIILOR MARTIRILOR ÎN BISERICĂ**

În prima secțiune a cărții sale *Kanonsgeschichte* (Bd. I., S.3-22), Zahn a încercat să demonstreze că atunci când s-a născut montanismul în Frigia, Noul Testament se constituise deja; dar că montaniștii i-au adăugat un al treilea Canon ce conținea un fel de Evanghelie (Logia Paracletului), analogii ale Epistolelor lui Pavel și o apo-calipsă. Teza lui Zahn, în ciuda erudiției abundente din argumentarea ei, nu se poate susține în această formă, după cum am arătat în lucrarea mea „*Das Neutestament um d. J. 200*”.

Cu toate acestea este adevărat că montaniștii au produs foarte curând o colecție a Spuselor Paracletului (prin vocile lui Montanus, Maximilla și Priscilla) și că i-au acordat un loc de cea mai mare cinste potrivit caracterului decisiv al misiunii Paracletului. De asemenea concepția că Paracletul reprezintă pentru revelația dată prin Iisus și Apostolii Săi ceea ce Moise reprezintă pentru Avraam este mai timpurie decât Tertulian și ține de montanismul frigian; în ambele cazuri Harul divin pre-merge și este urmat după o anumită perioadă de darea unei Legi. Văzând, totuși, că Revelația prin Hristos și Apostolii Săi a fost reprezentată pentru Biserică într-o operă scrisă, „*Scriptura*”, pentru montaniștii ortodocși ca Tertulian a devenit o problemă ce statut trebuia să atribuie acum profeției Paracletului.

În tratatele sale târzii, în controversele sale cu ereticii și psihicii, Tertulian obișnuiește să se bazeze în primul

171

rând pe Vechiul și pe Noul Testament în calitate de „*Scriptură*”, apoi să facă apel la un cuvânt al Paracletului, ca instanță de cea mai mare credibilitate și concludentă; *dar el nu tratează și nu citează niciodată culegerea de cuvinte [ale Paracletului] ca „Scriptură”*. Astfel - în ciuda reverenței pe care o purta spuselor inspirate ale Paracletului și deși acestea erau reunite într-o culegere - el s-a simțit obligat să se abțină de la a le considera formal parte din *Scriptură*. Nu era nimerit să se creeze un al „treilea” Testament pentru că atunci importanța primei venituri a lui Hristos ar fi fost depreciată într-un mod care ar fi rănit conștiința creștină a lui Tertulian (Paracletul *ține* de Hristos și a fost trimis de Hristos).

Dar chiar și soluția *naturală*, includerea noii culegeri ca o *două* parte a Noului Testament, ar fi avut dificultățile ei greu de surmontat; având în vedere că Noul Testament avea deja două subdiviziuni, iar culegerea de Spuse [ale Paracletului] nu ar fi putut fi inclusă nici în *Apostolus*, nici să fie tratată ca o a treia parte a Noului Testament (în prima dintre ipoteze, și-ar fi pierdut ceva din propria semnificație particulară, iar în al doilea caz aceasta ar fi fost încheșată). În consecință Tertulian pare să fi considerat vorbele Paracletului, luate ca Spuse

separate, ca fiind (deși într-un fel inform și nedefinit) egale ba chiar superioare Sfintei Scripturi.

Și totuși el nu era într-un totuși mulțumit. Culegerea de Spuse nu putea fi prezentată ca „Testamentum” - căci existau doar două Legăminte și două Testamente, vechiul și noul - deși culegerea de Spuse ține de „Instrumentum ecclesiae”. Vechiul și Noul Testament sunt „instrumenta pristina” (*De Monog.*, 4; *De Ressor.*, 63)<sup>169</sup>, dar „noster

<sup>169</sup> În *De Monog.* 4, expresia „evolvamur communia instrumenta scrip-turarum pristinorum” nu se referă doar la Vechiul Testament (pluralul și ceea ce urmează fac ca acest lucru să fie improbabil), ci la ambele Testamente, ca diferențiate de cuvântul Paracletului activ în prezent. Același lucru este valabil și pentru *De Ressor.*, 63: „Quia haereses esse 172

auctor” (Paracletul) are „instrumenta” proprii iar Biserica ar trebui să le recunoască. Aceste „instrumenta” includ nu numai Spusele prin care Legea Creștină a fost pentru prima oară revelată pe înțeles, ci și faptele faimoase ale credincioșilor care s-au supus îndrumării Paracletului, viziunile pe care le-au primit aceștia, martiriile pe care le-au îndurat prin puterea Lui. Poruncile lui Hristos și ale apostolilor nu se ridică pe cele mai înalte culmi din toate punctele de vedere - Tertullian nici nu se îndoiește de aceasta - pentru că ele sunt încă afectate de un anumit spirit de adaptare, și de aceea faptele creștinilor până la venirea Paracletului erau de regulă atinse de imperfecțiune; acum însă, prin Paraclet, Biserica a ajuns în vremea perfecțiunii. Tot ceea ce făcuse ca această epocă să fie ce era, tot ceea ce adusesse ea, trebuia întotdeauna să fie arătat Bisericii prin citanii publice și trebuia primit în al său „instrumentum”.

Aceasta este poziția pe care și-o asumă Tertullian în *Acta Perpet. Et Felie*, la care ne-am referit deja (pag. 32, nota 37):

„si vetera fidei exempla in literis sunt digesta, ut *lectione* eorum et deus honoretur et homo confortetur-cur non et nova documenta aeque utrique causae con-venientia et digerantur? ...Viderint qui unam virtutem spiritus unius sancti pro aetatibus indicent temporum, cum maiora reputanda sunt novitiora quaeque ut novissima secundum exuperationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam (aici urmează pasajul din Ioel). itaque et nos qui sicut *prophetias* ita et *visiones* novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus, *ceterasque virtutes spiritus sancti* oportuerat, hac autem sine aliquibus occasionibus scripturarum audere non poterant, ideoque pristina instrumenta quasdam materias illis videntur subministrasse... sed... iam spiritus sanctus omnes retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de para-cleto inundantem.”

173

*ad instrumentum ecclesiae deputatas necessario et digerimus et ad gloriam dei lectione celebramus... et nos itaque quod audivimus et contractavimus, annuntiamus et vobis.*”

Așa cum, pe vremea când nu exista nici un Nou Testament în sensul strict al cuvântului, Epistolele lui Pavel fuseseră adăugate la Sfintele Scripturi constând din Vechiul Testament și Evangheliile, găsindu-și astfel locul în „Instrumentum ecclesiae”, tot astfel Tertullian ar fi vrut acum ca Biserica să accepte în Instrumentum-ul ei vorbele Paracletului și relatările despre eroii spirituali ai noii ere - nu ca o adăugire făcută Noului Testament, ci ca o altă autoritate fundamentală cu statut independent pe lângă acesta.

Considerațiile care l-au influențat aici pe Tertullian nu au fost nicidecum specific montaniste: am arătat în articolul meu „Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer-und Heilungsakten in der Kirche” cât de interesată era de fapt și Biserica în a poseda documente care să dovedească influența actuală a Sfântului Duh. în cadrul Bisericii acest interes a fost satisfăcut arătând că același spirit și aceeași putere care au lucrat odată în epoca apostolică continuau să acționeze încă - din aceasta nu putea reieși nimic care să știrbească prestigiul Noului Testament.

Pe de altă parte, nu este nici o îndoială că Tertullian credea că aceste noi elemente ce ar fi trebuit adăugate la „Instrumentum ecclesiae” (iar nu la oricare dintre cele două Testamente) ar trebui într-un anumit sens să se bucure de un prestigiu mai mare: Spusele Paracletului, pentru că pentru prima oară conțineau Legea creștină *sine ambiguitates* și absolut purificată de orice tendință de acomodare; Faptele Martirilor (precum povestea Perpetuei) pentru că prin această narațiune eroică, ce nu-și avea perechea până la acel moment în Africa, Tertullian este convins



că creștinii din vremea de azi, din vremea Paracletului, dacă ar urma-o pe Perpetua, *ar transcende*

174

*creștinii pristinorum temporum și ar trăi în sfârșit adevăratul creștinism.*<sup>170</sup>

Ciudat, într-adevăr! Noul Testament abia fusese creat, și în orice caz nu era încă finalizat, când cel mai eminent creștin din Occident îi întrevede deja defectele! Canonul care a fost menit să arate umbra ce plutește asupra Vechiului Testament și care prin însăși existența sa trebuie să facă tolerabilă această imperfecțiune, este el însuși învăluit de o umbră și nu reprezintă încă perfecțiunea! Și aceasta deoarece conține încă ambiguități și pentru că este guvernat de o tendință de acomodare, dar mai presus de toate pentru că nu a fost în stare să se recomande prin faptul că acum poporul Domnului se află sub legi atât de fără urmă de ambiguitate încât să excludă orice îndoială și slăbiciune. Ba dimpotrivă, este evident că disputele apar ca ciupercile după ploaie în viața

<sup>170</sup> Importanța Acta Perpetuae - nu numai în viziunea lui Tertullian, dar și pentru Biserica Africană -, nu trebuie subapreciată. Viața lui Ciprian a fost scrisă de Pontius special pentru a-l pune pe Ciprian în locul Perpetuei (vezi *Texte u. Unters.*, Bd.39.3) iar Augustin găsește necesar să scrie: (*De Anima et eius orig.*, i.12; iii.12): „De fratre autem sanctae Perpetuae Dinocrate *nec scriptura ipsa canonica est nec illa scripsit, vel quicumque illud scripsit, ut illum puerum sine baptismo diceret fuisse defunctum*”; și: „*Exempla quae te fallunt vel de latrine qui dominum est confessus in cruce vel de fratre sanctae Perpetuae Dinocrate, nihil tibi ad huius erroris sententiam suffragantur...ipsa lectio (scil., Acta Perpet.) non est in eo canone scripturarum, unde in huiusmodi questionibus testimonia proferenda sunt*”. Vincentius Victor, împotriva căruia scrie Augustin, a făcut astfel apel la Acta Perpetuae laolaltă cu Evanghelia după Luca ca surse ale autorității pentru doctrina sa. Augustin îi amintește că Acta Perpet. nu era în Canon, dar în al doilea pasaj se exprimă în așa fel încât ne dăm seama că el considera că aceste Fapte aparțin de „Instrumentum ecclesiasticum” în sensul mai larg, pentru că el mărturisește că nu li se poate nega un anumit grad de canonicitate. Acesta este un răspuns la obiecțiile lui Ehrhard (*Byzantin. Ztschr.*, Bd. 19, 3 [1910], S. 610 ff) împotriva tratatului meu mai sus menționat privitor la Faptele Martirilor. Ehrhard respinge ideea că aceste Fapte formează într-un fel un supliment al Noului Testament.

175

Bisericii și că orice slăbiciune și relaxare a standardelor morale se pot împlătoșa cu texte din Noul Testament -de obicei nejustificat, dar de multe ori din nefericire foarte justificat! Astfel sub influența Noului Testament creștinătatea nu a ajuns până acum decât la o dezvoltare imperfectă! Așadar era nevoie de o nouă Scriptură și aceasta exista de fapt: cuprindea, pe de o parte, îndrumările Paracletului, iar pe de altă parte, scrieri precum Faptele Perpetuei. Paracletul îi condusesese acum pe creștini la „adevărul întreg”, le dezvăluisese „ceea ce ei nu ar fi putut să ducă mai înainte”; și există semne manifeste în prezent ale entuziasmului pentru o viață desăvârșită pe care El îl aprinsese acum.

„Pristinae scripturae” (Vechiul și Noul Testament) -,„prophetia nova cum documentis martyrum”: doar această dispunere a surselor de autoritate putea corespunde cu ceea ce era acum în curs de desfășurare. O parte a creștinătății, inclusiv cel mai mare teolog occidental, percepeau deja o „umbră” pe chipul nou-născut al Noului Testament și căutau un *Instrumentum Novissimum* - de fapt își închipuiau că se aflau deja în posesia acestuia! Această închipuită posesie este de fapt spre lauda lor pentru că era expresia absolută a seriozității lor morale și a sincerității lor în fața Scripturii Noului Testament.

Dar iată ce e încă și mai ciudat! Cam în același moment, cel mai eminent teolog al Răsăritului, fiu credincios al Scripturilor și cel mai mare susținător și exponent al lor, observă de asemenea o „umbră” pe obrazul Noului Testament. Este adevărat că pentru el această scriere, pe care o vede formând o unitate literară cu Vechiul Testament („Toată Scriptura inspirată nu face decât o singură carte”)<sup>171</sup>, e mai presus decât toate laudele și este cea mai

<sup>171</sup> (Fldoa f| SeorveooToş YP°9r| £° f°P^ioo eoriv). Din punct de vedere al istoriei Canonului nu e aproape nici o diferență între concepția lui Origen și cea a lui Tertullian asupra Noului Testament (în afară de 176

adâncă fântână a misterelor lui Dumnezeu, și totuși el nu poate să nu observe că nu este definitiv din toate punctele de vedere. În pasaje ca 1 Cor.xiii.9 f; 2 Cor.xii.4; Evanghelia după Ioan xx. 25, Apocalipsa.x.4, Scriptura însăși trimite dincolo de sine, deci mai rămâne încă o promisiune a „Evangheliei Nepieritoare” pentru Biserica Spirituală, în scrierile sale, Origen pomenește deseori de această „Evanghelie Nepieritoare” (Apocalipsa. xiv.6), în comparație cu care Evanghelia pe care o avem ține de aioSnxd și de domeniul lucrurilor vremelnice. În *De Princip.*, iv.13 (25), el scrie:

„Sicut în Deuteronomio evidentior et manifestior legisdatio declaratur quam în his, quae primo scripta sunt, ita et ab eo adventu salvatoris quem în humilitate conplevit, cum formam servi suscepit, clarior iile et gloriosior secundus în gloria patris eius indicetur adventus, et în illo forma Deuteronomii conpleatur, cum în regno caelorum sancti omnes *aeterni illius evangelii legibus* vivent, et sicut nune adveniens legem replevit eam, quae *umbram* habet futurorum bonorum, ita et per illum gloriosum adventum inplebitur et *ad perfectum perducetur huius adventus umbra*, ita enim dixit propheta de eo (Threni 4, 20): „Spiritus vultus nostri Christus dominus, cuius diximus quia în *umbra eius* vivemus în gentibus,' *cum scil. ab evangelio temporali dignius omnes sanctos ad aeternum evangelium transferat*, secundum quod Joannes în Apocalypsi *de aeterno evangelio* designavit.”<sup>172</sup>

cât de cuprinzător era Canonul). Origen, ca și Tertullian, subliniază caracterul apostolic al Noului Testament (Profeți și Apostoli=Vechiul Testament și Noul Testament), supune interpretarea acestuia Regulii Apostolice de Credință (*De Princip.* iv.2.2: 6 Kavcov tr[c, 'Tipou Xpiaroo Kcrrd 5iaSox'iv<sup>TCOV</sup> ânoxoXcov oopavioo £KK\r)oiac, și apără o distincție de prestigiu între Vechiul și Noul Testament ca și teza despre caracterul divin al Vechiului Testament, care nu poate fi dovedit decât prin intermediul Noului Testament.

<sup>172</sup> Hieron., *Ep. Ad Avit.XI*: „(Origenes) dixit iuxta Joannis Apocalypsin 'evangelium sempiternum,' i.e. futurum în caelis, tantum praecedere

177

Continuarea este suprimată de Rufin, dar e păstrată de Ieronim și Iustinian. în tratatul *In Ioan. I. 7* citim: „Aceasta trebuie să știm: Așa cum Legea conține „umbra bunurilor viitoare” care sunt descoperite cu limpezime atunci când Legea este predicată potrivit adevărului, tot astfel Evanghelia - evanghelia obișnuită așa cum este înțeleasă de oamenii obișnuiți - ne învață doar despre umbra tainelor lui Hristos. Dar ceea ce Ioan numește „Evanghelia Nepieritoare”, și care ar trebui în chip firesc să fie numită Evanghelia Spirituală, descoperă cu limpezime „toate lucrurile față către față” în privința Fiului lui Dumnezeu - atât tainele primite prin Cuvintele Lui cât și faptele inefabile pentru care lucrările lui erau simboluri mistice^ (c/. i.14, p.18).

în tratatul *In Rom. I. 4* nota lui Origen la Rom. 1,2, 3 este următoarea: „Utrum simpliciter accipi debeat evan-gelium per scripturas propheticas a deo repromissum, an ad distinctionem *alterius evangelii, quod aeternum dicit Joannes în Apocalypsi*, quod tune revelandum est, cum *umbra* transierit et veritas venerit et cum mors fuerit

hoc nostrum evangelium quantum Christi pradicatio legis veteris sa-cramenta...” Traducerea literală a lui Ieronim este următoarea: „Sicut enim per umbram („veritatem” nu poate fi varianta corectă) evangelii umbram legis implevit, sic, quia omnis lex „exemplum et umbra” est cerimoniarum caelestium, diligentis requirendum, utrum recte intellegamus legem quoque caelestem at cerimonias superni cultus plenitu-dinem non habere, sed indigere evangelii veritate, quod în Joannis Apocalypsi 'Evangelium' legimus 'Sempiternum', ad comparisonem videlicet *huius nostril Evangelii, quod teanporale est el în transituro mundo ac saeculo praedicatum.*”

<sup>173</sup> Touxo £i5EVCU £XPn<sup>OTI</sup> wonsp EOXI „vouoc, OKidv” nEpi£X<»v”x(bv UEAAOVXCOV dyaScbv „uno xou Kaxd d\r)0£iav KaxaYVEAÂouEvoo vouou 5r\ouu£vcov ouxoo Kai Euavv^iov coadv uooxr|picov Xpiotou 8i6doKEi xo VOUI\$OUEVOV uno ndvxcov xcov brmyxfxsibvxwi voeioâai. O 5e cpnoiv 'Icodwq\$ „EUYEAIov aicbviov”,oiKEico£ dv ÂEx9no6uEvov nvEouaxicov, aapcroc, napiarnen. xoic, vooucav „xd ndvxa Evcomov „nepi auxou xou uiou xou 9EOU xai xd napiaxduEva uooxripia uno xwv Xoycov auxou xd XE npdvuaxa, cav aivtuaxa rtoav ai npdSeic. auxou.

178

absorpta et aeternitas restituta, considerata etiam tu qui legis! Cui *aeterno evangelio* convenire videbuntur etiam illi aeterni anni, de quibus propheta dicit: „Et annos aeternos în mente habui”, eique adiungi potest et iile *liber vitae în* quo sanctorum nomina scripta dicuntur, sed et illi *libri qui apud Daniele*m, cum iudicium consedisset, aperti sunt... Si ergo cum apparuit nobis hominibus, non sine evangelio apparuerit, illo fortassis, quod *aeternum evangelium* a Joanne memoratum supra edocuimus.”

Ideea unei alte „Evanghelii Nepieritoare” i-a fost sugerată lui Origen de pasajul din Apocalipsă; dar aici nu e vorba numai de fidelitatea sa față de textul biblic. Mai degrabă el caută „Evanghelia Nepieritoare” pentru că:

(1) este absolut evident pentru el că Hristos mai are o mare însărcinare pentru puterile celeste (demonii) și că aceasta se va concretiza într-o „Evanghelie Nepieritoare”^;

(2) pentru că Evanghelia pe care o avem se referă la sfera acestui timp, în care nimic aproape perfect nu se poate constitui și în care totul trebuie întunecat de umbra tranzitoriului<sup>175</sup>, deci trebuie să așteptăm o Evanghelie definitivă care, prin comparație, va fi față de Noul Tes-

tament, așa cum acesta este față de Vechiul Testament;

(3) pentru că el, asemenea lui Tertullian, simțind și gândind aceasta<sup>176</sup>, era obligat să admită cu tristețe că

<sup>174</sup> Conform mărturiei lui Ieronim și a lui Iustinian acest argument apărea în pasajul pe care Rufinus l-a scos în traducerea sa. Vezi de asemenea nota despre pasajul din Romani.

<sup>175</sup> Dacă Origen ar fi putut să folosească terminologia modernă, ar fi fost nevoit să spună aici și în legătură cu multe părți ale sistemului său: „Până și Noul Testament este ceva relativ. Acest teolog cu adevărat mare nu are nevoie decât să fie desprins de presupuzițiile „științifice” ale timpului său, de care era în mod evident legat, pentru ca el să apară drept un geniu critic și constructiv de primă mână, atât prin lărgimea a minții sale, cât și prin plurivalenta culturii sale”.

<sup>176</sup> Foarte multe pasaje din omiliile lui și din comentarii demonstrează lucrul acesta.

179

creștinii nu duceau încă o viață cu adevărat morală, și că această perfecțiune morală era imposibilă în această lume<sup>177</sup>, ca atare trebuie să vină un timp „quo sancti omnes aeterni illius evangelii legibus vivent”. Legile Evangheliei noastre nu sunt întru totul perfecte, drept urmare, viața creștinilor nu este încă perfectă.

Conform lui Tertullian montanistul, există un „Instru-mentum Novissimum” ce transcede Noul Testament și care conține revelația definitivă întru viața creștină (dată de Paraclet), și care conține și înregistrări ale unor fapte ce dovedesc existența efectivă a vieții perfecte (*Acta Perpet.*); în acest „Instrumentum” umbra ce plutește asupra Noului Testament a dispărut. Conform lui Origen există pentru creștini speranța unei „Evanghelii Nepieritoare” - dar numai după plecarea lor din această lume aflată sub timp - în care umbra de pe Noul Testament e ridicată și prin care viața perfectă devine pentru prima oară posibilă.

În această chestiune, Biserica nu le-a dat câștig de cauză nici lui Tertullian, nici lui Origen; dar sub influența celui de-al doilea impuls al lui Tertullian, în același timp corectându-l, a început imediat să adune istorii ale martirilor și să le citească la slujbe alături de Sfânta Scriptură. Prin această practică a citirii publice ele și-au câștigat un prestigiu semi-canonice. Orice gând de a pune în pericol autoritatea Sfintei Scripturi era foarte departe de această practică; cu toate acestea a întărit în Biserică conștiința că același duh care crease cele două Testamente continua să lucreze energic în cadrul Bisericii<sup>178</sup>; acesta era și simțământul creștinilor din secolul al III-lea atunci când citeau viețile martirilor. Și acestea trebuiau să ser-

<sup>177</sup> Ultima dintre aceste convingeri îi este străină lui Tertullian.

<sup>178</sup> „Stupebamus audientes tam recentī memoria et prope nostris temporibus testatissima mirabilia tua in fide recta et catholica ecclesia” (August., *Confess.*, viii.6.14, în legătură cu Vita Antonii).

180

vească drept „Canon” pentru practica vieții creștine. „Instrumentum novissimum” - „Evangelium aeternum” - „Historiae Canonicae Martyrum”: trebuia să treacă mai mult de un secol până când s-a născut creștinul care a enunțat fraza atât de simplă și cu toate astea atât de importantă pentru istoria profundă a creștinătății, pe care a scris-o de parcă ar fi fost de la sine înțeleasă: „Homo fide, spe, et caritate subnixus eaque inconusse retinens non indiget scripturis nisi ad alios instruendos” (August., *De Doctrina Christ.*, i.39). Acesta era de fapt mesajul Para-cletului și Evanghelia Nepieritoare!

#### **Anexa IV**

##### **FOLOSIREA NOULUI TESTAMENT**

##### **ÎN BISERICILE DIN CARTAGINA ȘI ROMA**

##### **PE VREMEA LUI TERTULLIAN**

În opera lui Tertullian se găsește un material consistent din care putem să ne formăm o idee relativ la felul în care era folosit și prețuit Noul Testament în Biserica din Cartagina. Nu mă refer la pasajele în care însuși Tertullian apelează la Noul Testament, ci la pasajele în care el citează exemple unde fragmente din Noul Testament sunt folosite ca texte-argument împotriva lui de către adversarii săi (acei „laxus” care erau partizanii unor moravuri mai destinsse”, cunoscuți în scrierile mai târzii ca „psihici”). Acești „psihici” formau însă majoritatea în Biserică, și erau probabil sprijiniți de cler, astfel că din aceste pasaje aflăm probabil atitudinea generală a Bisericii față de Noul Testament.<sup>179</sup>

Scrierile lui Tertullian constituie singura noastră autoritate pentru asemenea informații legate de acea perioadă, și astfel, ele ne sunt foarte prețioase. Dacă nu ar fi ajuns până la noi, ar fi fost cel puțin discutabil dacă atitudinea teologilor scriitori față de Noul Testament nu era cu

un pas înaintea restului Bisericii, și că o viziune foarte diferită predomina în cadrul comunităților. Faptul că într-adevăr *majoritatea* comunității era împotriva lui Tertullian este clar dovedit în *De Virg. Vel*, printre alte

<sup>179</sup> Tertullian se referă la Biserica din Cartagina, dar în ultimele lui scrieri și la Biserica din Roma, care, condusă de episcopul ei, respinge montanismul și susține practicile celor cu moravuri relaxate, și își folosește influența în Cartagina. 182

pasaje, de unul în care Tertullian mărturisește din prima propoziție: „*Proprium iam negotium passus meae opini-onis*,” adică mă aflu în minoritate și trebuie să continuu să lupt.

În selectarea următoarelor pasaje am folosit toate operele lui Tertullian, cu condiția să conțină material relevant pentru chestiunea discutată, cu excepția celor scrise împotriva ereticilor: de aceea am neglijat *De Praesc.* și *Scorpiace*. E drept, scest scrieri conțin de asemenea obiecții și deducții făcute de comunitate<sup>180</sup>, dar textul nu permite distincția clară între acestea și obiecțiile și deducțiile făcute deeretici.

Primul lucru ce trebuie spus este că deja membrii comunității tratează Noul Testament în același fel ca Tertullian, adică au aceleași idei despre carte și de aceea aplică aceeași metodă de interpretare și cer același lucru de la carte ca și el. Astfel ei se așteaptă ca pentru fiecare rânduială în Disciplina creștină să existe un text corespondent în Scriptură<sup>181</sup> - aceasta este de fapt și opinia lui Tertullian, dar arunci când se află în impas, el o reneagă și în operele mai târzii se bazează în locul Scripturii pe Paraclet. Astfel, faptul că Scriptura tace asupra

anumitor

<sup>180</sup> Tertullian afirmă expres (*De Praesc.*, 8) că nu numai ereticii dar și „ai noștri” apelează la Ev. După Matei. Vii.7( „Caută și vei găsi”) ca justificare pentru a-și urma impulsul de a cerceta misterele religiei. Tertullian declară că textul se referă numai la evrei, sau dacă se referă și la creștinii neamurilor, atunci se aplică numai cu anumite limite foarte clare.

<sup>181</sup> *De Spect.*, 3: „Quorundam fides aut simplicior aut scrupulosior ad hanc abdicationem spectaculorum de scriptures auctoritatem exposcit et se in incertum consuit, quod non significanter neque nominatum denuntietur servis dei abstinentia eiusmodi”; cf. *De Spect.*, 20 : „Quam vana, immo desperate argumentatio eorum, qui, sine dubio tergiver-satione amittendae voluptatis, obtundunt nullam eius abstinentiae mentionem *specialitater* vel *localiter* in scriptures determinari, qua directo prohibeant eiusmodi conventibus inseri servum dei”. *De Cor.*, 2: „Si ideo dicitur coronari licere, quia non prohibeat scriptura.”

183

lucruri este plin de semnificație, de exemplu: Apostolii nu se poate să fi fost botezați<sup>182</sup>, pentru că Scriptura nu spune nimic despre asta; deși Scriptura condamnă lipsa de castitate nu neagă posibilitatea iertării, de aceea trebuie să acceptăm această posibilitate<sup>183</sup> etc. De asemenea, ei sunt de acord asupra faptului că pasajele din Scriptură pot fi combinate nelimitat pentru că în Gal. i. 16, „trup și sânge” poate să constituie o trimitere la iudaism; de asemenea „carnea și sângele” din 1 Cor. xv.50 poate însemna iudaism, deci pasajul ar trebuie interpretat: „Iudaismul nu poate să moștenescă împărăția lui Dumnezeu!”<sup>184</sup> Mai mult, este permis să te sprijini pe un singur text și din acest unghi să le consideri pe toate celelalte ca și când n-ar exista; cu alte cuvinte, să le forțezi pentru a le armoniza artificial.

Această practică îl scoate din minți pe Tertullian (vezi de ex. *De Pud.*, 16: „Sed est hoc solemne perversis et idiotis haeretics, iam et psychics universis, alicuius capi-tuli ancipitis occasione adversus exercitum sententiarum instrumenti totius (ale întregii Biblii) armări”); dar de câte ori nu făcuse și el același lucru!

Următoarele pasaje din Noul Testament au fost folosite de comunitate împotriva lui Tertullian:

Matei, ii.1 (*De Idol.*, 9) - Magii apar în Noul Testament și nu sunt acuzați de magie, deci magia și astrologia nu sunt interzise creștinilor.

Matei.v. 25 (*De Fuga*, 13) - Din cuvintele: *io6i EOOGOV TGO dvTiSKd*), se poate concluziona că în persecuție se poate ajunge, de fapt ni se poruncește să ajungem, la o înțelegere cu dușmanul.

-----  
W2 *De Bapt.*, 12. 183 *De Pud.*, 18 i<sup>84</sup> *De Resurr.*, 50. 184

Matei.v. 40 (*De Fuga*, 13) - Din cuvintele „Pe cel ce-ți ia haina nu-l împiedica să-ți ia și cămașa”, putem deduce că pe timpul persecuției este îngăduit să ne îmbunăm opresorul dându-i ceea ne cere.

Matei v. 42 (*De Fuga*, 13) - Din cuvintele „Celui ce-ți cere, dă-i” se poate concluziona că ne

putem salva din fața unui persecutor dându-i ceea ce cere de la noi.

Matei vi. 14 (*De Pud.*, 2) - Indicația generală, „Iartă” trebuie privită ca nelimitată.

Matei vii.1 (*De Pud.*, 2) - Din porunca „Nu judeca” reiese datoria iertării nelimitate.

Matei ix. 15 (*De Jeiun.*, 2) - Reiese din acest verset că nu se cuvine să postim decât pe timpul Patimilor („când va fi luat mirele de la ei”)

Matei x. 23 (*De Cor.*, 1; *De Fuga*, 1, 6, 9, etc) - Creștinul poate - de fapt ar trebui - să fugă în timpul persecuției (Când vă urmăresc pe voi în cetatea aceasta, fugiți în cealaltă).

Matei xi.13 (*De Jeiun.*, 11) - Dispozițiile privitoare la post sunt abolite pentru că Legea și Profeții au durat numai până la Ioan.

Matei xi. 19 (*De Jeiun.*, 15) - Având în vedere că Iisus este descris ca EoSiov Kcci nivoov, e nedem pentru un creștin să se împovăreze cu restricții alimentare.

Matei. xvi. 18 (*De Pud.*, 21) - Episcopul Romei are dreptul să considere promisiunea făcută [de Iisus] lui Petru ca privindu-l pe el.

Matei xix. 14 (*De Bapt.*, 18) - Având în vedere că Iisus a chemat copiii la el, se cuvine așadar ca ei să fie botezați.

Matei xxii. 21 (*De Idol*, 15; *De Fuga*, 12) - Textul „Să dăm Cezarului ce-i al Cezarului” ar trebui să determine purtarea creștinilor în timpul persecuțiilor.

185

Matei xxvii. 19 (*De Cor.*, 9) - De vreme ce Iisus a purtat o coroană de spini, purtarea de ghirlande nu ar trebui să le fie interzisă creștinilor.

Luca i. 28 (*De Virg. Vel*, 6) - Măria este socotită aici în rândul femeilor pentru că a fost *logodită*, nu doar ca femeie („Binecuvântată ești tu între femei”).

Luca iii. 14 (*De Idol*, 19) - Având în vedere că Ioan adresează îndemnuri soldaților, dar nu acuză profesia de soldat, aceasta este o profesie acceptabilă pentru un creștin.

Luca iv. 29 (*De Fuga*, 8) - Din acesta și din alte pasaje asemănătoare se poate deduce că Iisus s-a retras din fața persecutorilor săi, așa că și creștinii pot face la fel.

Luca vi. 30 (*De Bapt.*, 18) - Din îndemnul general: „Oricui îți cere, dă-i” rezultă că botezul trebuie acordat tuturor celor care îl cer (de aceea botezul nu trebuie întârziat).

Luca vii. 36 (*De Pud.*, 11) - Din povestea femeii care era o păcătoasă, rezultă că iertarea trebuie acordată și creștinilor care au săvârșit păcate mortale (păcate împotriva castității).

Luca xv (*De Pud.*, 7, 8, 10) - Prin interpretarea anumitor trăsături din pilde - oaia pierdută, banul pierdut și fiul risipitor -, se poate arăta că acestea se referă numai la creștinii ce au păcătuit (și nu la păgâni); rezultă așadar că iertarea trebuie acordată chiar și celor care săvârșesc păcate mortale.<sup>185</sup>

<sup>185</sup> Una din aceste trăsături este că femeia caută dragma *în propria ei casă*. Tertullian însuși a subliniat acest punct (*De Praesc.*, 12). În alt loc el relevă următoarele aspecte: în Scriptură, oaia este întotdeauna creștinul, turma este poporul, iar Hristos este Bunul Păstor al poporului Lui; oaia s-a pierdut astfel din rândul turmei; lumina pe care femeia o folosește este Cuvântul Domnului care luminează în casa ei 186

Luca xvi. 9 (*De Fuga*, 13) - Din îndemnul de a-ți face prieteni prin intermediul lui Mammon, rezultă că se poate folosi mita în timpul persecuției.

Ioan iv.2 (*De Bapt.*, 11) - Pentru că Iisus nu a botezat El însuși, rezultă că botezul nu e absolut necesar.

Ioan v. 5 (*De Pud.*, 11) - Povestea femeii samaritene arată că Biserica ar trebui să ierte și cele mai grosolane păcate.

Fapt. Ap. iii 1 (*De Jeiun.*, 2,10) - Pentru că Petru s-a dus la templu să se roage la ora nouă, această practică ar trebui imitată de către Biserică.

Fapt. Ap. viii. 36 (*De Bapt.*, 18) - Din botezarea atât de rapidă a eunucului putem deduce că e un lucru drept și o datorie să nu se întârzie botezul.

(Biserica), de asemenea cele *o sută* de oi, cele *zece drahme*, *mătura*, toate au interpretarea lor. Fiul mai mare este evreul care îi invidiază creștinului împăcarea cu Dumnezeu-Tatăl. („Adversarii mei insistă mult asupra acestui punct”). Fiul cel tânăr nu poate însă reprezenta păgânul, el nu poate fi decât creștin, pentru că „îndemnul să se căiască nu se aplică păgânilor; pentru că păcatele păgânilor nu sunt subiect al căinței ci trebuie puse pe seama necunoașterii, care este condamnată în fața lui Dumnezeu doar datorită naturii păcatului; în mod sigur remediile nu se dau celor ce nu se află în pericol. Motive de căință nu se găsesc decât acolo unde cunoștința și voința sunt implicate în păcat, unde se poate vorbi despre păcat și, pe de altă parte, de Iertare; numai cel care știe ce a pierdut poate să se jalească și numai acela știe ce poate iarăși să obțină dacă își oferă căința lui Dumnezeu, care de bună seamă cere mai mult de la copiii lui decât de la străini”. Privitor la aceste interpretări pe care le fac oponenții săi,

Tertullian remarcă (*De Pud.*, 8): „O mare parte dintre interpreții pildelor sunt asemenea celor ce tivesc veșmintele cu purpură. Ei cred că au adus tonurile culorilor lor în cea mai curată armonie și că prin contrast au obținut un efect încântător, dar atunci când veșmântul ajunge să fie îmbrăcat și purtătorul e așezat într-o lumină bună, atunci nepotrivirile se ivesc și arată că întreaga alcătuire nu e altceva decât o greșeală groaznică.

187

Fapt. Ap. x. 1 (*De Idol*, 19) - Centurionul a fost convertit, deci profesia de soldat nu e reprobabilă pentru creștini.

Fapt. Ap. xv. 19 (*De Jeiun.*, 2) - Apostolii la sinod nu au vrut să pună un jug foarte greu asupra creștinilor, astfel că dispozițiile montaniste privitoare la post erau nelalocul lor.

Rom. ii.24 (*De Idol*, 14; *De Cultu*, ii. 11) - Numele lui Dumnezeu nu ar trebui luat în deșert, de aceea creștinii, ca să nu-i ofenseze pe păgâni, ar trebui să se alinieze tradițiilor festivalurilor și caselor păgâne, sau cel puțin nu ar trebui să arate pe față neplăcerea față de ceea ce fac păgânii.

Rom. xii. 15 (*De Idol*, 13) - Trebuie să ne bucurăm împreună cu cei ce se bucură, de aceea un creștin poate să participe la festivalurile publice.

Rom. xiii. 7 (*De Idol*, 13) - După cum e spus dnoSoxe ndoiv ide, ocpeidc., creștinul poate și chiar trebuie să-și plătească datoriile obișnuite în zilele alese de obiceiul public.

Rom. xiv. 4 (*De Pud.*, 2) - Acest verset se găsește în următorul pasaj căruia Tertullian i se opune: „Dumnezeu este bun, într-adevăr este bunătatea supremă, milostiv, îndurător, bogat în milă, pe care o preferă oricărui sacrificiu; El preferă convertirea unui păcătos morții sale; El oferă mântuirea tuturor oamenilor, mai ales celor care cred. De aceea noi, copiii lui Dumnezeu, trebuie să fim de asemenea miloși și blajini, iertându-ne unora altora așa cum Hristos ne-a iertat pe noi, nejudicând pentru ca noi înșine să nu fim judecați. Pentru că în față stăpânului său fiecare stă și cade. Cine ești tu să judeci servitorul altui om? Iartă și ți se va ierta.”

Rom. xiv. 17 (*De jeiun.*, 15) - împărăția lui Dumnezeu nu este despre mâncare și băutură, de aceea regulile

188

ascetice ale montaniștilor privitoare la mâncare nu sunt bune.

Rom. xv. 1 (*De Fuga*, 9) - Din îndemnul „să purtăm slăbiciunile celor neputincioși” rezultă că ar trebui să fim blânzi cu creștinii ce fug în timpul persecuțiilor.

1 Cor. i. 17 (*De Bapt.*, 14) - Pavel spune că Hristos nu l-a trimis să boteze, deci putem chiar omite botezul.

1 Cor. v. 10 (*De Idol*, 14, 24) - Pavel nu dorește ca oamenii să iasă din lume și nu interzice legăturile cu păgânii, de aceea un creștin poate frecventa întruniri păgâne, festivaluri etc.

1 Cor. vi. 18 (*De Pud.*, 16). - Pavel spune că cel ce preacurvește păcătuiește eic, TO îSiov ocbua, deci el nu păcătuiește eic, TOV Oeov.

1 Cor. vii: (*De Idol*, 5; *Ad Uxor.*, i. 3; ii. 1; *De Exhort.*, 3, 4; *De Pud.*, 1, 16; *De Monog.*, 3, 11) - Acest capitol este folosit să dovedească: (1) dreptul nerestricționat la căsătorie; (2) dreptul la a doua căsătorie; și (3) dreptul de căsătorie cu păgâni, etc.

1 Cor. vii. 20 (*De Idol*, 5) - îndemnul ca orice creștin să rămână în KArpic, justifică ca orice creștin să-și păstreze meseria chiar dacă îl aduce în contact cu idolatria.

1 Cor. viii. 8 (*De Jeiun.*, 15) - Ceea ce Pavel spune aici despre mâncare și obiceiuri alimentare condamnă mon-tanismul.

1 Cor. ix. 22 (*De Idol*, 14) - „tuturor toate m-am făcut” poate și trebuie să servească ca o maximă a largimii de spirit a creștinilor în dialogurile cu păgânii.

1 Cor. x. 25 (*De Jeiun.*, 15) - Se poate mânca tot ce se găsește la abator; trebuie să deducem toate consecințele acestei permisiuni, care sunt exact contrare ascetismului montanist.

189

1 Cor. X, 24 (*De Spect.*, 18) - Se poate merge la jocuri pe „Stadium” având vedere că „Stadium” este pomenit în Biblie.<sup>1\*</sup>»

1 Cor. x. 33 (*De Idol*, 14) - Faptul că Apostolul spune ndvra ndcav apeoKca, ar trebui să conducă creștinul la cea mai mare ușurință în dialogurile cu păgânii.

1 Cor. xi. 5 (*De Orat.*, 21; *De Virg. Vel*, 4) - întrucât în acest pasaj e vorba despre femei și nu despre fecioare, nu este nevoie ca acestea din urmă să poarte văl.

2 Cor.ii. 5-11 (*De Pud.*, 13-17) - Având în vedere că i se dă iertare unui om incestuos, Biserica trebuie să-i trateze pe cei ce preacurvesc și pe adulterini în același fel.

2 Cor. xii. 7 (*De Pud.*, 13) - Faptul că mesagerul lui Satana nu l-a cruțat nici pe Pavel arată că a te lăsa în puterea lui, înseamnă damnarea eternă.

Gal. iv. 10 (*De Jejun.*, 14) - Creștinii care țin zile speciale ca festivaluri, cum fac montaniștii, cad sub condamnarea Apostolului.

Efes. iv. 27 (*De Fuga*, 9) - Avertizarea: uŃ SiSoxe xonov TQ 5iaB6A66 nu e ascultată dacă cineva ține piept diavolului în timp ce acesta este activ în persecuție; este de preferat să se fugă de el.

Efes. v.16 (*De Fuga*, 9) - îndemnul: „Răscumpărând vremea, căci zilele rele sunt" se referă la modul cum trebuie să ne purtăm în timpul persecuțiilor - adică trebuie să fugim, să dăm mită, etc.

186 Acesta este un exemplu foarte caracteristic de exegeză: „Quod si et stadium contendas în scriptures nominari, sane obtinebis". Ține de axioma: „Nu avem nici un drept să condamnăm ceea ce nu e condamnat în Sfânta Scriptură", o axiomă ce se găsește deja la Irineu, și care este folosită și de partizanii moravurilor ușoare în apărarea magiei și a astrologiei. 190

1 Tes. iv. 11 (*De Idol*, 5) - Porunca de a lucra cu propriile mâini îl justifică pe orice creștin care își păstrează meseria, chiar dacă prin aceasta el nu poate evita să nu intre în contact cu idolatria.

1 Tim. i. 15 (*De Pud.*, 18) - Citatul unde se spune că „Iisus Hristos a venit în lume să mântuiască pe cei păcătoși" obligă Biserica la iertare nelimitată.

1 Tim. i. 20 (*De Pud.*, 18) - Imeneu și Alexandru au fost dați Satanei îva naiSeoOcoav, astfel darea lui Satan nu înseamnă întodeauna damnare.

1 Tim. iii. 2 (*De Monog.*, 12) - Monogamia nu e cerută decât unui episcop, deci restul creștinilor se pot recăsători.

1 Tim. iv. 3 (*De Jejun.*, 15) Descrierea ereticilor drept aceia care se abțin de la carne se aplică montaniștilor.

1 Tim. v. 11-15 (*De Monog.*, 18) - Sfatul Apostolului ca tinerele văduve să se recăsătorească îi lovește pe mon-taniști.

Tit. i. 15 (*De Cor.*, 10) - „Toate sunt curate pentru cei curați" - nu trebuie să fim exagerat de grijulii să evităm tot ce e legat de idoli.

1 Ioan i. 7-10; ii.1 (*De Pud.*, 19) - Din aceste pasaje rezultă că nici măcar creștinii nu pot să evite păcatul, și că iertarea lui Dumnezeu este nemărginită (KaSapiŞei r)udş ano ndaic, âSudc.). Hristos este apărătorul și mijlocitorul pentru toate păcătale.

Apoc. Ii. 20-22 (*De Pud.*, 19) - Din ceea ce se spune despre Izabela putem admite că păcatul prostituției admite posibilitatea căinței și a iertării.

Herma, Viz. v. (*De Oral*, 16) - Herma se așează după ce și-a încheiat rugăciunea, de aceea creștinii ar trebui să se așeze după rugăciune.

191

Herma, Pil. iv, 3, 4 (*De Pud.*, 10) - Aceste pasaje arată posibilitatea unei a doua căințe și dreptul de a se recăsători. i<sup>87</sup>

Acta Pauli (*De Bapt.*, 17) - Exemplul Teclei permite femeilor să administreze botezul.

Aceste exemple de interpretare din partea comunității au fost selecționate din paisprezece tratate, și deși câteva au fost poate inventate de Tertullian, în marea lor majoritate lor sunt „autentice". Ele dovedesc:

1. Că Noul Testament, în aceeași accepțiune pe care Tertullian o cunoștea și o folosea, era și la îndemâna oponentilor lui din Biserică, adică a majorității membrilor ei.<sup>188</sup>

2. Că prețuirea lor pentru carte, principiile de interpretare pe care le foloseau etc. erau identice cu cele ale lui Tertullian<sup>189</sup>, oricât de mult ar fi diferit modul în care se foloseau de aceste principii în instanțe particulare. Noul Testament este pentru ei un Canon alăturat Vechiului Testament și cu aceeași demnitate ca acesta; conține în calitate de sursă divină a justiției („Instrumentum

<sup>187</sup> Faptul că *Păstorul lui Herma* eră folosită la începutul instruirii cate-humenilor reiese clar din *De Pud.*, 10.

<sup>188</sup> A se observa în special referințele la Faptele Apostolilor, prima Epistolă a lui Ioan, Apocalipsa și Herma. E semnificativ că referințele la Faptele Apostolilor și Herma se găsesc în cele mai timpurii scrieri (*De Bapt.*, *De Orat.*, *De Idol.*). Pe de altă parte, nu este evident că comunitatea privea „Apostolus" ca închis; de fapt referința la

*Acta Pauli* face ca această supoziție să fie improbabilă.

<sup>189</sup> Trebuie să ne ferim să calificăm atitudinea lui Tertullian față de Sfânta Scriptură doar conform scrierii controversate *De Praesc*; trebuie peste tot să luăm în considerare și celelalte tratate. Conform *De Resurr.*, 3, atunci când era în controversă cu ereticii în legătură cu doctrina, el trebuia să se sprijine pe „scripturis solis”. Cea mai puternică expresie pe care Tertullian a folosit-o în legătură cu Scriptura se găsește în *Adv. Hermog.*, 22: „Adoro scripturae plenitudinem”; a se nota că el nu spune: „Adoro scripturam.”

192

divinum”) legi pentru viața creștină care sunt absolut valide, fiind astfel depozitarul lui „ius divinum”. În același timp, oponentii lui Tertullian recunosc ca și el o diferență de gradăție între cele două Testamente favorizând Noul Testament („Legea și proorocii au fost până la Ioan”); și marea concepție „Evangelium expunctor totius retro vetustatis” (Terț., *De Orat.*, 1) nu este niciodată disputată, ci mai degrabă confirmată de ei.

Deși impresia generală pe care ne-o facem din aceste tălmăciri e mai degrabă nefavorabilă, este evident că Tertullian le-a ales numai pe cele care erau supărătoare pentru el, și că unele dintre acestea sunt preferabile interpretărilor pe care Tertullian însuși le dă. Înțelegem acum de ce Tertullian se agăța de cuvintele Paracletului pentru a putea trece peste ambiguitatea și chiar „relaxarea morală” a multor porunci din Noul Testament.

Putem deci concluziona: începând cu a doua decadă a secolului al II-lea, exista în Biserica din Cartagina (nu numai pentru Tertullian) un al doilea Canon al Sfintei Scripturi cuprinzând două subdiviziuni cărora li se acorda aceeași cinstitură - Evangheliile și „Apostolus” - care sub aspectul conținutului erau esențialmente aceleași cu cele din Fragmentul Muratorian, și cel mai probabil „Apostolus” nu era încă închis - rămânând deschis pentru orice scriere apostolică autentică ce ar putea apărea.

193

#### **Anexa V**

##### **DENUMIREA DE „INSTRUMENTUM” („INSTRUMENTA”) PENTRU BIBLIE**

Zahn (*Gesch. des Neutestamentlichen Kanons*, i. 106- 111) a publicat o analiză amănunțită a termenului de „In-strumentum” ca titlu pentru Biblie, dar după părerea mea el pornește de la o premiză incorectă și dă o interpretare termenului de „Instrumentum” aplicat Bibliei mult prea generală decât este admisibil.

La pagina 105, Zahn scrie: „Tertullian prefera să traducă Legământ prin Instrumentum”. [În analiza noastră] trebuie să începem de la faptul, pus în lumină accidental de către Tertullian, că era obiceiul prevalent printre contemporanii săi să numească „Testamentum” ceea ce el prefera să numească „Instrumentum”. În consecință, nu e nici o îndoială că în acest caz Aia9f]Kn se află în spatele celor doi termeni”.

Apoi el discută semnificațiile lui „Instrumentum” în limbajul curent și relația sa cu „Documentum”; el afirmă apoi că termenul apare desori la Tertullian cu conotația originală și remarcă în concluzie: „Nu ar trebui să-l nedreptăm pe Tertullian bănuind că pentru el termenul de „Instrumentum” acoperă o semnificație a Sfintei Scripturi pentru Biserică ce ar fi strict legală. Sfânta Scriptură nu era pentru el în nici un caz un document ce ar fi putut fi utilizat în lupta împotriva ereticilor (Zahn se referă la *De Praesc*), deși, bineînțeles, era o autoritate de cel mai mare rang pentru Biserică”. La pagina 109 Zahn vorbește despre elasticitatea conceptului de „Instrumentum” aplicat Sfintei Scripturi.

Sunt susținute aceste teze: (1) că „Instrumentum” la Tertullian (și în alte întrebări în Biserică) este echi-

194

valent cu „Testamentum”; (2) că „Instrumentum”, ca și „Testamentum”, este o traducere a lui Aia0r)Kn; (3) că la Tertullian nu are numai o semnificație precisă, „un document fundamental pentru a dovedi doctrina”, dar și o semnificație mai generală. Toate aceste trei teze sunt după părerea mea incorecte, după cum mă voi strădui să dovedesc mai departe.

Cât privește prima teză, este adevărat că Tertullian scrie (*Adv. Marc.*, iv.1): „Duos deos dividit, proinde di-versos, alterum alerius *instrumenti*, vel, quod magis usui est dicere, *Testamenti*”.

Aici e clar că Tertullian (și alții izolați) vorbesc de „Instrumenta” când termenul obișnuit era „Testamenta”. Cu toate acestea, ar fi o greșală să afirmăm că „Instrumentum” este un echivalent pentru „Testamentum”. În vorbirea curentă *poate* să servească ca atare, dar în sine nu este. Acest lucru este clar ca lumina zilei din cele trei pasaje ce urmează: în *Adv. Prax.*, 20,



Tertullian scrie: „*Totum instrumentum utriusque testamenti*”; în *De Monog.*, 4: „Secedat nune mentio paracleti ut nostri (montaniștii) alicuius auctoris; evolvamus communia (între noi și „psihicii”) *instrumenta scripturarum* pristinorum (Vechiul și Noul Testament)”, iar în *De Monog.*, 7: „*Vetera instrumenta legalium scripturarum*”.

Tertullian vorbește astfel de „Instrumentul celor două Testamente”, și „Instrumentul Sfințelor Scripturi”. „Instrumentum” nu poate deci să fie un echivalent pentru „Testamentum”. Aceasta înseamnă că am respins și cea de-a doua teză, care este în sine deosebit de improbabilă, căci cum putea cineva să traducă Aia9f)Kn prin „Instrumentum”? Este adevărat că în Biserică există niște traduceri remarcabile în latina veche. De ce nu s-a folosit „Foedus” mai degrabă decât „Testamentum” pentru redarea lui Aia9r)Kn ? De ce Muoxripirov a fost tradus prin „Sacramentum” etc? - dar „Instrumentum” nu are nici o legătură, sau o legătură foarte vagă cu Aia0r)Kn.

195

Mai departe, Zahn e silit să recunoască că în citatele sale din Biblie, Tertullian nu traduce niciodată Aia9r)Kn prin „Instrumentum”. Astfel termenul de „Instrumenta” legat de Biblie este la fel de independent de Aia0r)Kn ca și termenii „Sfintele Scripturi” sau „Cărțile”.

Termenul trebuie deci să-și afle originea în considerații care nu au nimic de-a face cu denumirile tradiționale ale Bibliei, ci cu semnificația sa - și în considerații ce se limitează la Biserica Occidentală, pentru că din câte știu eu, nu exista nici un echivalent al termenului de „Instrumentum” în arealul Bisericilor grecești nici în secolul al II-lea, nici mai târziu.

Ajungem acum la cea de-a treia teză a lui Zahn, anume că numele de „Instrumenta” pentru Sfânta Scriptură este elastic, chiar dacă se apropie de „Documenta” ca sens, și nu trebuie înțeles în sensul strict legal (documente ce pot fi produse de Biserică împotriva ereticilor).

Aici Zahn pare să fie justificat de toată scrierea *De Praesc. Haer.*, în care dreptcredincioșii sunt avertizați cu toată seriozitatea să nu apeleze la Sfintele Scripturi atunci când dispută cu ereticii; așadar Tertullian nu ar fi putut considera Sfânta Scriptură ca documentul esențial pentru doctrină.

Dar a fost stabilit de mult că Tertullian a fost ultimul om care să-și asculte propriul sfat, și că întreaga scriere e o capodoperă de apărare, un exemplu de pledoarie foarte specială, în care fondul sufletesc al autorului se revărsă în expunerea despre Regula de Credință a Bisericii. S-a nimerit astfel ca singurul pasaj din scrierile lui Tertullian în care „Instrumenta” aplicat Bibliei să fie definit simplu și precis drept: „instrumenta doctrinae”, se găsește în tratatul lui *De Praesc.* Aici citim în capitolul 28: „Illic et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi doctrinae diversitas invenitur. quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinae. alias enim non potu-

196

issent aliter docere, nisi aliter haberent per quae docerent. sicut illis non potuissent succedere coreptula doctrinae sine corruptula instrumentorum eius, ita et nobis integritas doctrinae non competisset sine integritate eorum per quae doctrina tractatur”.

Nu poate fi nici o îndoială aici: Sfintele Scripturi sunt numite „instrumenta”, pentru că sunt documente fundamentale, cu al cărui ajutor doctrina poate fi expusă și prin care este dovedită; „instrumenta” și „per quae doctrina tractatur” sunt pentru Tertullian concepții identice.

Bineînțeles, expunerea nu trebuie să aibă mereu caracter polemic; mai curând este adevărat și pentru Biserică că în numele cunoașterii proprii, ea trebuie să-și dovedească doctrina „per instrumenta Scripturarum”, astfel încât ideea de document este întodeauna inclusă în aceea de dovadă. Sfintele Scripturi sunt numite „Instrumenta” pentru că ele sunt pentru Biserică documentele hotărâtoare pentru expunerea și dovedirea doctrinei sale.

O trecere în revistă a pasajelor în care Tertullian folosește „instrumentum” va servi pentru clarificarea punctului meu de vedere. Bineînțeles există și câteva exemple în care Tertullian folosește cuvântul într-un sens foarte general; astfel el scrie:

*De Resurr.*, 63 - „Anima habet instrumentum, habet cultum, habet mancipium suum carnem.”

*Apoi*, 17 - „Tota moles ista (lumea) cum omni instrumente elementorum.

*Ad Uxor.*, 1 - „Continentia ad instrumentum aeter-nitatis (pertinet).”

*De Cor.*, 8-„Communia instrumenta exhibitionis (vitae) humanae.”

Apoi se mai întâlnește și în legătură cu Concepția de Literatură în general, iar în aceste

contexte capătă înțelesul de document declarativ cu autoritate:

197

*De Idol.*, 10 - „Litteratura instrumentum est ad omnem vitam.”

*Apoi.*, 19 - „Multis instrumentis adsidendum est, reserenda antiquissimarum etiam gentium archiva” - aici este de observat relația strânsă dintre „instrumenta” și „archiva”.

*Apoi.*, 10 - „Si conscientia inficias ieret, de suis *anti-quitatum instrumentis* revincetur.”

*De Cor.* 7 (întrebarea privește originea ghirlandelor) - „Litterae ad hoc saeculares necessariae; de suis enim *instrumentis* saecularia *probări* necesse est”.

*De Spect.*, 5: (e vorba despre originea jocurilor, acest lucru trebuie investigat) - „*de instrumentis ethincalium litterarum.*”

*De Testim.*, 1- Operele filozofilor și poeților sunt „*pro-prium instrumentum*” al păgânilor prin care învățăturile lor se fac cunoscute.

*Scorp.*, 15 - „Si fidei commentarii vouerit haereticus, *instrumenta* imperii loquentur ut lapides Hierusalem. ‚Vitas Caesarum’ legimus”. Acest înțeles coincide cu cel general al epocii, mai ales cu întrebuițarea cuvântului în sfera dreptului civil și penal. Aici era foarte comun să se vorbească despre „instrumenta publica, imperii, litis”<sup>190</sup>; de fapt se poate spune că și în acest caz, „Instrumenta” în relație cu înregistrările scrise, poartă întotdeauna ideea de document declarativ cu autoritate, de arhive ca surse judiciare ale dreptății; în orice caz, oricine ar îndrăzni să contrazică aceasta, ar fi redus la tăcere de o abundentă masă de dovezi. Nu am cunoștință decât de un pasaj în Tertuțian în care nu pare posibil să i se asocieze termenul de „doctrina”; *De Pud.*, vorbește de „instrumentum praedicationis”, dar la o privire mai

190 Vezi Digests, Quintillian, Suetonius, Dirksen, *Manuale Lat. Font.*

*Jur. Civ. Rom.*, p. 484, etc.

198

atentă ne dăm seama că și aici este vorba tot despre „praedicatio doctrinae”.

În pasajele care urmează fie conceptul „doctrinae” trebuie să fie utilizat pentru „instrumenta”, fie cel puțin nu poate fi exclus<sup>191</sup>. Remarcăm incidental că expresia ‚Instrumentum’ era atât de folositoare pentru că putea fi aplicată întregii Biblii, fiecareia din cele două cărți, unui grup de cărți, cărților separate, ba chiar secțiunilor separate din cărți.<sup>192</sup>

Se referă la toată Biblia în *De Praesc.* 38; *Adv. Marc.* iv. 1; *Adv. Prax.*, 20; *De Monog.*, 4 (pasaje ce au fost deja citate), precum și în:

*De Pud.*, 16 - „Exereitus sententiarum *instrumenti totius*”.

*De Resurr.*, 21 - „Tot ac talia *instrumenta divina*”.

*De Pud.*, 10 - „Divinum Instrumentum”.

*Adv. Marc.* v.1 - „Omnia apostolatus Pauli *instrumenta*” (toate scrierile sacre, cu excepția Epistolelor lui Pa vel, care nu puteau fi folosite pentru acest argument.)

*Acta Perpet.*, 1 - „*Instrumentum ecclesiae*.” Se referă la Noul Testament:

*De Praesc.* 38 - „*Integrum instrumentum*”.

*Apoi.* 18 - „*Instrumentum litteraturae*” (al Vechiului Testament ca document doveditor).

<sup>191</sup> Chiar și atunci când „instrumentum” este asociat unui genitiv ca „litteraturae” sau „ecclesiae”, genitivul „doctrinae” poate fi adăugat în gând.

<sup>192</sup> Chiar datorită acestui motiv, încercările care au fost făcute de Roensch și alții de a împărți Noul Testament în mai multe secțiuni conform întrebuițării lui „instrumentum” de către Tertuțian sunt complet greșite, pentru că întrebuițările cuvântului la Tertuțian sunt complet arbitrare, iar în alte locuri grupează cărțile altfel. „Testamenta” nu poate să se aplice decât celor două părți ale Bibliei, și de aceea, într-o anumită măsură este handicapat de „Instrumenta”.

199

Se referă foarte des la Vechiul Testament, pentru că Vechiul Testament juca un rol primordial de document doveditor. Exemple sunt:

*De Cultu.*, i.3 - „Omne *instrumentum Judaicae litteraturae*”.

*Apoi.* 21 - „*Antiquissima Judaeorum instrumenta*”.

*Apoi.* 47 - „*Vetus Instrumentum*”.

*Ad Hermog.*, 20 - „*Evangelium supplementum instru-menti veteris*”.

*Apoi.* 19 - „*Instrumentis istis auctoritatem suam an-tiquitas vindicat*”.

*De Pud.*, 7 - „*Lex et prophetae = instrumenta*”.

*De Monog.*, 7 - „*Vetera instrumenta legalium scripturarum*”.

*Adv. Marc.*, v. 1 - „*Instrumentum creatoris*” (Vechiul Testament).

„*Instrumentum*” se aplică unor cărți separate sau al unor grupuri de cărți în următoarele pasaje:

*Adv. Hermog.*, 19 - „*Instrumentum originale Moysei*” (cf. *Adv. Marc.*, i.10).

*De Resurr.*, 33 - „*Propheticum instrumentum*”.

*Adv. Marc.*, iv. 10 - „*Instrumentum Danielis*”.

*Adv. Marc.*, iv. 2 - „*Evangelicum instrumentum*”.

*De Resurr.*, 39, 40; *De Pud.*, 12. - „*Apostolicum instrumentum*”, „*Apostolica instrumenta*”.

*Adv. Marc.*, iv. 3. - „*Instrumentum apostolorum*”.

*De Resurr.*, 38 - „*Instrumentum Joannis*”.

*Adv. Marc.*, iv. 2; v.6 - „*Instrumentum Lucae*”.

*Adv. Marc.*, v. 2 - „*Instrumentum Actorum*”.

*Adv. Prax.*, 28 (*De Resurr.*, 39, 40) - „*Tota instrumenta Pauli*.”

200

*Adv. Marc.*, v. 13 - „*Intrumentum*” referindu-se la Epistola către Romani, dar se poate referi de asemenea la întreg Noul Testament.

Și în final, „*Tot originalia instrumenta Christi*” în *De Carne*, 2, trimite la pasajele separate ale istoriei Nașterii.

Când este aplicată Bibliei, denumirea de „*Instrumentum*” („*Instrumenta*”) plasează la nivel de concept această carte deasupra doctrinei - pentru că Biblia este desemnată sursa și autoritatea documentară pentru doctrină - dar în fapt, operează inversul acestui amplasament. Este un termen împrumutat de teologie din drept - și de aceea atât de plăcut lui Tertullian care ignoră semnificațiile principale ale Bibliei în calitate de carte pentru instruirea religioasă. Nu găsim niciodată expresii ca „*Instrumentum lectionis*” sau „*Instrumentum aedificandae ecclesiae*”, și acest tip de expresii ar fi de altfel rău formate. Ar fi fost regretabil ca denumirea de „*Instrumentum*”-„*divinum*” s-ar fi adăugat probabil la acesta - s-ar fi încetățenit; dar nu era nici un pericol să se întâmple așa pentru că denumirea aceasta nu a constituit niciodată un rival pentru cea de „*Testamentum*”. Cuvântul este o creație a spiritului teologic occidental; după cum am remarcat deja, nimic similar nu exista în Răsărit.<sup>193</sup>

Este remarcabil că Ciprian evită întodeauna acest termen pentru titlul Bibliei, asemenea făc și Lactanțiu, și dacă nu mă înșel și Novațian. Ciprian pur și simplu nu

<sup>193</sup> înrudit cu „*instrumentum*” este numele de „*paratura*” pentru Biblie, pe care Tertullian a încercat să-l introducă fără succes; acest termen ține de vocabularul demonstrațiilor și controversei; vezi *Apoi*, 47: „*Nostra haec novitiola paratura*”; *De Cor.*, 1: „*Calceatus de evangelii paratura*”; *Adv. Marc.*, iv. 3: „*Paratura authentica*”; *De Monog.*, 7: „*Omnis nostra paratura*” *Adv. Marc.*, iv.1 (cf. ii. 1): „*Paratura Marcionis*” (Biblia lui Marcion).

201

era un teolog și un polemist dogmatic declarat. Biblia fusese dată pentru el în vederea „*instructio vitae*”, în timp ce folosea ei ca „*instrumentum doctrinae*” pălea. Ciprian, un catehist tipic, extrage din Biblie „*divina testimonia*”, pe care le numește de asemenea și „*magisteria divina*” (*Testim.*, i., Praef.; iii., Praef.).

Cu toate acestea denumirea de „*Instrumentum*” se regăsește destul de des la Ieronim, Rufin și Augustin. Optatus vorbește și el de „*instrumenta divina legis*” (i. 13; vi. 5)<sup>194</sup>. Astfel spiritul juridic al lui Tertullian și al Occidentului s-a perpetuat; cu toate acestea, până la urmă titlul de „*instrumenta*” a fost dat uitării.

<sup>194</sup> i. 37 (p.30,1): Trebuie să citim „*strumenta*” nu „*instrumenta*”. 202

## Anexa VI

### UN REZUMAT ȘI O CRITICĂ A REZULTATELOR

#### ANALIZEI LUI ZAHN ASUPRA ORIGINII

#### NOULUI TESTAMENT

După marea lui operă, *Geschichte des Neutestament-lichen Kanons*, care numără mai mult de 2000 de pagini, Zahn a publicat în al său *Grundriss der Geschichte des Neu-testamentlichen Kanons* un scurt rezumat al rezultatelor investigației sale. La pagina 13 găsim propoziția:

„Dacă nu ar fi existat ocazii în care să existe îndoieli asupra granițelor Bibliei (Noului

Testament), nu ar fi existat nici o istorie a Canonului".

Conform acestei afirmații îndrăznețe, trebuie să înțelegem că pentru Zahn, Noul Testament - ca dogmă pentru Biserica Catolică - a apărut în momentul în care i-a fost publicată și ultima carte, și există un asemenea lucru ca „istoria” Noului Testament numai pentru că „scrierile creștine care erau folosite pentru citirile publice nu ar fi fost la un fel de la început *în toate comunitățile ortodoxe*”, „pentru că până și în cadrul aceleiași comunități, variațiile în practică au supraviețuit pentru foarte mult timp” și nu în ultimul rând, „pentru că *concepția asupra a ceea ce trebuia citit regulat în public nu a fost definită clar*”, prin aceea că tot felul de scrieri erau folosite pentru citanii care nici măcar nu aparțineau Canonului. Ba „chiar și operele moștenite din epoca apostolică erau citite diferit ca frecvență și regularitate în serviciul divin, în funcție de cât erau de potrivite pentru educația religioasă.”

Mai e nevoie de o scurtă discuție a rezultatelor analizei critice a lui Zahn, pentru că acestea se dezvoltă deseori într-un fel care incită pe autorul acestor rânduri la

203

proteste foarte energice. Auzim peste tot că Zahn, cel mai savant dintre critici, a dovedit că Noul Testament a venit pe lume deja pe la sfârșitul epocii apostolice, în jurul anului 100 d.H.; iar așa numiții critici cu cunoștințe mult modeste plasează originea Noului Testament cu aproximativ un secol mai încolo. Împotriva unei astfel de luări de poziții, am sublinia următoarele puncte:

1. Prima parte a scrierii mai largi a lui Zahn, ca și a *Grundriss-ului*, ar trebui să poarte titlul *Istoria Canonului Noului Testament*, ci *Istoria utilizării publice și private a unor scrieri ce au fost ulterior reunite în Noul Testament*; și în partea a doua chestiunea citaniei publice este foarte prezentă. *Dreptul de a fi citit public și dreptul de a fi inclus în Canon sunt confundate de Zahn ca și cum ar fi identice*, deși el însuși admite că concepția asupra a ceea ce trebuia citit în public nu era clar definită. Este adevărat că fiecare scriere ce a fost „canonică” (în sensul Vechiului Testament) a fost de asemenea citită public, dar reciproca e pur și simplu inadmisibilă. Citirea publică a fost în mod clar o condiție preliminară deosebit de importantă pentru canonizarea unei cărți (în multe cazuri însă a fost o consecință), dar în mod evident nu era singura condiție. Din faptul că o carte este citită la slujbă nu decurge automat că aceasta ar avea aceeași demnitate ca și Vechiul Testament.

Dar chiar aceasta este problema. Ocupându-se cu istoria foarte timpurie a Canonului Noului Testament, Zahn se limitează, și trebuie să se limiteze, exclusiv la a dovedi existența unor culegeri mai mici de scrieri prezente acum în Noul Testament și care erau citite public; de aceea lucrarea lui pur și simplu nu este o istorie a Noului Testament, ci - chiar dacă toate anchetele lui sunt corecte și la obiect - o istorie a folosinței foarte timpurii private și publice a unor anumite cărți. Mai mult, este deservită și de identificarea nejustificată a citaniei publice

204

și a Canonului, astfel încât Zahn, în opera lui mai mare, se simte îndreptățit să negligeze toate celelalte aspecte ale istoriei originii Noului Testament. Cea mai savantă autoritate în privința secolului al II-lea, în discuția acestui subiect, nu își folosește deloc știința privitoare la opiniile și controversele, la problemele mari și mici care au agitat creștinătatea acelor zile. Sute de detalii ale istoriei acelei perioade sunt reliefate și investigate amănunțit și complet, dar Noul Testament aflat în formare nu e niciodată interconectat cu istoria vie a Bisericii - și nu pentru că autorului i-ar fi lipsit puțința de a face aceasta, ci pentru că el crede că nu e necesar - citirea publică luată separat este suficientă și decisivă.

2. În *Grundriss*, Zahn a împărțit istoria timpurie a „Canonului Noului Testament” în trei secțiuni: „Noul Testament în perioada 170-220 d.H.”; „Noul Testament în perioada 140-170 d.H.”; „Cele mai timpurii urme și originea colecțiilor de scrieri apostolice”.

Această a treia secțiune (cea care tratează perioada cea mai veche) se încheie cu următoarea afirmație: „Multe întrebări referitoare la originea Noului Testament vor rămâne pentru totdeauna fără un răspuns precis. Cu toate acestea putem afirma cu certitudine că în jurul anilor 80-110 d.H., existau atât Evangheliile „împătrite” cât și corpusul celor treisprezece Epistole ale lui Pavel, și că ele fuseseră introduse în serviciul divin public pe tot arealul de la Antiohia și Roma, iar aceste două colecții care formează nucleul Noului Testament au fost de la început înconjurate de un cerc mai restrâns de scrieri creștine, care, ca și cele două colecții,

au părut potrivite pentru citirea publică în vederea instruirii religioase a comunităților". Aici, ce e drept, se afirmă mult mai mult decât se poate dovedi și decât Zahn însuși a reușit să dovedească; pentru că nu pot să-mi dau seama - chiar și pe baza in-

205  
vestigațiilor lui Zahn - ce justificare ar putea să existe pentru a ne întoarce atât de mult în timp până în anul 80 î.H., nici nu pot să descopăr temeiul pentru afirmația „pe tot arealul de la Antiohia la Roma”, nici autoritățile pe care se sprijină Zahn atunci când spune că este un lucru sigur că la acel moment se făceau citiri publice din Evangheliile și din Epistolele lui Pavel; ba chiar cred că Zahn însuși, dacă ar reconsidera mai atent problema, ar înlocui anii 80-110 d.H. cu anii 110-130 d.H. ca o valoare mai adecvată pentru ceea ce afirmă el. Presupunând însă că el ar avea dreptate afirmând toate aceste lucruri, ce se dovedește la urma urmei prin aceasta? În mod sigur, nu mai mult decât că, în câteva comunități, se practicau probabil citirile publice din cele patru Evangheliile și Epistolele lui Pavel. Este bine că Zahn însuși, în această conjunctură, s-a abținut de la a scrie cuvântul Noul Testament, și e bine de asemenea că el s-a păzit de a *numi* operele creștine care, în afară de Evangheliile și de Epistolele lui Pavel erau citite în public la acea perioadă. El afirmă doar că la acea vreme și alte scrieri primeau această cinstită, iar împotriva acestei afirmații nu se poate ridica nici o obiecție. Având în vedere că el păstrează tăcerea absolută asupra anilor 110-140 d.H., putem presupune că în această perioadă nu s-ar fi produs nici o schimbare în circumstanțele ce se presupune că ar fi existat deja între 80 și 110 d.H. - acest lucru înseamnă că potrivit lui Zahn, *nu putem dovedi că Noul Testament, așezat pe același plan cu Vechiul Testament, a existat înainte de 140 d.H.* Cele patru Evangheliile erau citite public, Epistolele lui Pavel erau citite public, alte scrieri erau de asemenea citite public - dar asta e tot.

Însă Zahn afirmă oricum existența Noului Testament în perioada 140-170 d.H. Această parte a lucrării lui poartă numele de: „Noul Testament în jurul anilor 140-170 d.H.” și el se gândește probabil la anumite de-

206  
ducții ce pot fi făcute, nu fără justificare, în legătură cu această perioadă, deși nu le abordează. Singurele dovezi ale existenței Noului Testament în Biserică în această perioadă se bazează exclusiv pe Biblia lui Marcion, Biblia valentinienilor și scrierile apostolilor citate de Iustin. Aici ar trebui să facem următoarele observații:

(1) în ceea ce-l privește pe Marcion, este sigur că el a supus cele patru Evangheliile ale Bisericii unui examen critic; dar celelalte întrebări - dacă cunoștea Epistolele pastorale, dacă a criticat Faptele Apostolilor sau Apocalipsa, etc. - trebuie din păcate să rămână fără răspuns. Cât despre întrebarea principală dacă el cunoștea sau dacă presupunea existența unui Nou Testament scris al Bisericii, în orice sens ar fi fost acela, răspunsul afirmativ la aceasta este deosebit de improbabil, pentru că dacă așa ar fi stat lucrurile, el ar fi trebuit să atace direct Noul Testament al Bisericii, iar dacă vreun astfel de atac ar fi fost întreprins, am fi auzit de el de la Tertulian.

Din contră, Marcion tratează Biserica catolică ca pe una ce „urmează Testamentul lui Dumnezeu-Creatorul”, și își direcționează întreaga forță a atacului împotriva acestui Testament și împotriva falsificării Evangheliei și a Epistolelor lui Pavel de către Apostolii originari și de autorii Evangheliilor. Cu siguranță, el ar fi tratat ambele Testamente ale Bisericii dacă Biserica ar fi posedat deja un Nou Testament. Polemica lui ar fi fost necesarmente mult mai simplă dacă ar fi avut de-a face cu o Biserică care, posedând un Nou Testament alături de Vechiul Testament, îl plasase *ipso facto* pe ultimul sub aripa protecției a primului. De fapt poziția lui Marcion față de Biserica catolică nu este inteligibilă în forța simplității ei, decât dacă presupunem că Biserica nu avea încă la îndemână nici o „literă scripta *Novi Testamenti*.”

(2) în legătură cu școala valentiniană, Zahn afirmă: „Noul Testament, despre care aflăm din scrierile celei

207  
mai importante școli gnostice de la 140 d.H. și a tuturor ramificațiilor ei că era bunul comun al Bisericii, era identic cu Noul Testament din jurul anului 200 d.H.” - dar ca să se obțină un astfel de rezultat trebuie să presupunem adevărate o mulțime de ecuații false. Nu e nevoie aici

să discutăm toate aceste ecuații; am vrea totuși să facem următoarele remarci: în primul rând trebuie să neglijăm toate informațiile de la Părinții din jurul anului 200 d.H. care afirmă sau presupun identitatea Noului Testament al valentinienilor cu cel al Bisericii, pentru că este un lucru bine cunoscut că valentinienii au păstrat o strânsă legătură cu Biserica și s-au conformat de asemenea exterior evoluțiilor progresiste ale vremurilor în lucrurile eclesiastice („comunem fidei adfirmant”). Apoi trebuie să acordăm o importanță particulară cuvintelor lui Ptolemeu (*Ep. ad Floram.*, 1, 9):

„Ne vom demonstra afirmațiile (privitoare la natura divină a lui Iisus, Vechiul Testament, etc) din Cuvintele Mântuitorului; pentru că doar cu ajutorul lor este cu putință să ajungem la înțelegerea realității fără să ne împiedicăm”.<sup>195</sup>

Astfel, conform lui Ptolemeu, care ca toți valentinienii adopta o atitudine critică față de Vechiul Testament, Cuvântul Domnului este singura curte de apel definitivă. El acționează conform acestei credințe, și de aceea extrage Cuvântul Domnului din Evangheliile. Mărturia „ucenicilor lui Iisus și a Apostolilor” (vezi cap. iv. 5, etc) nu ocupă în acest sens decât un loc secundar. Pentru el aceasta nu are o autoritate independentă, ci derivată (pentru că, și numai în măsura în care, coincide cu Vorbele Mântuitorului); el citează doar Epistolele lui Pavel și

<sup>195</sup> T<BV pr|0r|oo}iēV(BV r|iv xdt dnoSdŞeiş EK TCOV TOU ocotripoc; r|jicbv Aoycov napiOTebvTEc; „Şi cov | iovov eernv airuairax; ari tf)v KrcdArm/iv TCOV ovrcov 68qY<sup>E</sup>io9al-208

sentințe ale lui Ioan Apostolul și Evanghelistul. În cele din urmă el ia în considerare și dnooxoAvKr] napd8ooic, r)v EK 5ia6oxr]c, KCU r)uŋic, napfiÂr|9auŋv (cap. v. 10). Așadar în cazul lui Ptolemeu nu putem vorbi de un Nou Testament, pentru că el nu posedă și nici nu cunoaște vreo culegere de scrieri în care Evangheliile și Epistolele Apostolice să fie așezate la același nivel. Tot ceea ce aflăm din alte surse ale vechii școli valentiniene și de la Valentin însuși se potrivește cu ceea ce aflăm de la Ptolemeu. Marea lor reverență pentru acestea și recurgerea neîncetată la Epistolele lui Pavel nu justifică niciodată ecuația: „Epistulae (Paulus) = Evangelia”. Pentru mine nu sunt evidente „urmele clare” despre care vorbește Zahn ce s-ar găsi la valentinieni ale Faptelor Apostolilor și primei și celei de-a doua epistole a lui Petru și Epistola către evrei; și chiar dacă ar fi așa rămâne întrebarea ce valoare atribuiau acestor scrieri Valentinu și școala lui.

Rezumând, putem spune că Valentin și discipolii săi timpurii au ridicat la rang de curte de apel Cuvântul Domnului conținut în Evangheliile în locul Vechiului Testament, cu care au asociat, drept o autoritate secundară, Epistolele lui Pavel și propria lor tradiție apostolică secretă, în rândurile lor nu exista nimic asemănător Noului Testament, în ceea ce privește structura. Astfel, construindu-ne argumentația de la aceasta spre starea de lucruri ce s-a realizat până la urmă în Biserică, putem doar să spunem: Biserica aceluia timp poseda Canonul celor Patru Evangheliile și, citite separat de ele, colecția Epistolelor lui Pavel. Acest lucru însă nu ne duce prea departe în direcția lui Zahn.

Conform lui Zahn, Iustin este martor la crearea Noului Testament pentru că (a) el pune Anouvnuovŋuucrra xdt)v dnooroAfflv pe același nivel cu „Scrierile Profeților”, „după cum întregul Vechi Testament este menit să fie

209

inclus sub titlul mai sus menționat, *tot astfel denumirea de Anouv. x. dnoar nu exclude în nici un caz alte scrieri creștine.*”; (b) Iustin are cunoștință de Apocalipsa lui Ioan ca o operă a Apostolului Ioan și ca un produs autentic al profeției creștine<sup>196</sup>, (c) „Iustin ca apologet nu a avut ocazia să menționeze alte scrieri apostolice în afară de Apocalipsa; dar noi găsim că ideile sale și expresia lor sunt influențate de lecturile sale sânguincioase din următoarele scrieri: Rom., 1 Cor., Gal., Ef., (Fii?), Col., 2 Tes., (Tit, 1 Tim?), Evrei, 1 Pet., (Iacov?), Faptele Ap. și Didahie”.

Împotriva acestor afirmații am putea aduce următoarele argumente:

(a) Ideea că expresia Anouv. T. ânoor nu exclude alte scrieri creștine este corectă, dacă adăugăm imediat că *nici nu le include*. Nu-mi voi irosi argumentele aici, pentru că teza este la fel de inadmisibilă, ca și argumentul prin care se spune că s-ar baza pe propoziția: „întregul Vechi Testament se vrea a fi inclus sub titlul Scrierile Profeților”. Atunci ZovYPauuaTa §\* Anouvnuoveuuaxa sunt același lucru? Putem subscrie Epistolele lui Pavel și Faptele Apostolilor la AnouvnuovEuucrra?

(b) Faptul că Iustin are cunoștință de Apocalipsa și o cunoaște ca o carte pentru citirea publică - deși într-adevăr el spune acest lucru în atât de multe cuvinte - nu are nimic de-a face cu chestiunea Noului Testament câtă vreme nu știm dacă această carte era considerată pe același nivel ca și Evangheliile pe vremea lui Iustin. Dacă Apocalipsa era o scriere independentă, ca multe alte Apocalipse creștine sau iudaice, observația lui Iustin nu trebuie luată în considerare pentru istoria Noului Testament în sensul strict al cuvântului.

<sup>196</sup> Zahn adaugă (p.34): „Este de la sine înțeles că Apocalipsa, în conformitate cu propria ei cerință, era citită deseori cu voce tare în adunările comunităților care au acceptat-o astfel”. 210

(c) Vederile lui Iustin și exprimarea lui par să fi fost influențate de multe scrieri creștine timpurii, ale căror urme Zahn crede că le-a identificat; dar Zahn însuși nu se aventurează să afirme că Iustin le considera pe acestea canonice; Zahn lasă cititorul să tragă această concluzie. Cu toate acestea, un cititor care studiază îndeaproape Dialogul cu Trypho nu numai că nu ar fi capabil să tragă o asemenea concluzie, dimpotrivă ar fi mai degrabă obligat să privească contrariul ca dovedit. Zahn, afirmă într-adevăr că Iustin, ca apologet, nu a avut ocazia să se exprime în ceea ce privește prestigiul canonic al scrierilor apostolice; dar de fapt este pe dos: Iustin făcând o enormă risipă de muncă în culegerea de pasaje, încearcă să deducă un Nou Testament (sau Noul Testament) din Vechiul Testament și prin Vechiul Testament să-i dovedească existența. Nici nu ar fi putut proceda altfel în controversa cu un evreu. Dar de ce nu face ceea ce Tertullian, de exemplu, face de nenumărate ori în relație cu Culegerea de Spuse ale Paracletului, care nu era recunoscută de oponenții lui din Biserică? De ce nu spune el măcar odată: „Noi creștinii deținem un Nou Testament în formă de *litera scripta*?”

Rezerva pe care o îmbrățișează el aici e de neînțeles dacă există un Nou Testament în Biserică. Pur și simplu nu exista nici un Nou Testament! *Iustin cunoaște Noul Legământ ca pe un lucru ce-și are litera scripta doar în Vechiul Testament*. El nu zice nimic de Noul Testament, nu numai pentru că este un apologet, dar pentru că nu avea nici un Nou Testament la îndemână; el nu vorbește nici măcar despre Evangheliile ca despre „Noul Testament”, și dacă ar fi făcut așa, nu ar fi fost nici o dovadă că și alte scrieri creștine aveau pentru Iustin aceeași înaltă demnitate ca Evangheliile. Motivele pentru afirmația că scrierile lui Iustin presupun existența unui Nou Testament sunt la fel de absurde ca și în cazurile lui Marcion și Valentin. 211

În fine, în secțiunea în care este vorba despre Noul Testament în jurul datei de 170-220 d.H., Zahn investighează schimbările pe care Noul Testament le-a suferit în acea perioadă. Aici, ca un fel de subtitlu, dăm peste următoarea propoziție (p.15): „Noul Testament la acel moment era departe de a fi ceva clar definit”. După ce citim numeroasele analize detaliate aici și în secțiunile corespondente din scrierea de mai mare întindere, uităm că de fapt ar trebui să fie vorba de anumite discrepanțe într-o operă deja creată; mai degrabă avem impresia că avem în fața ochilor ceva *ce tocmai urmează să se nască*. De aceea, sunt comparativ mai puține lucruri aici care să stârnească controverse, și poate părea indiferent dacă descriem schimbările enorme, despre care Zahn însuși admite că au avut loc între anii 170 și 220 d.H., ca „Originea” Noului Testament din stagii ce i-au precedat, sau ca „dezvoltarea” a ceva ce fusesse deja, dar care nu se născuse încă. Zahn admite și el, din câte pot să-mi dau seama, că denumirea de „Nou Testament” își face apariția abia în această perioadă.

Chiar și Zahn nu ar spune că șirul de cuvinte „Noul Testament” precedă anul 130 d.H. sau 140 d.H.; el afirmă folosința lui pentru următoarea generație (chiar dacă nu o numește); dar pe de o parte, dovezile pentru ultima teză nu se susțin, iar pe de altă parte, și el admite că Noul Testament în jurul anului 170 d.H. era încă o carte neterminată, și că în orice caz *nicăieri în Biserică* nu apărea drept un lucru clar definit.

Prin urmare nu este vorba de o diferență de o sută de ani între datarea lui Zahn și cea a celorlalți critici, ci o chestiune de un interval mult mai mic de timp, care s-ar reduce și mai mult dacă Zahn s-ar hotărî să ia ca *punctum saliens* nu citania publică a unor scrieri separate, ci constituirea unei noi culegeri de scrieri sacre pe același picior cu Vechiul Testament. 212

Cu aceste remarci sunt departe de a dori să reînnoiesc controversa care s-a purtat atâtea ani între mine și Zahn cu prea multă implicare de ambele părți, ci având în vedere că nu se făcuse nici un bilanț exact și echilibrat științific al caracterului acestei controverse, și având în vedere

că rezultatele cercetării lui Zahn sunt folosite în favoarea unui punct de vedere complet neștiințific, mi s-a părut necesar să pun faptele în lumină clară în cadrul acestui studiu despre Originea Noului Testament.

213

ADOLF VON HARNACK: Fișă bio-bibliografică

•

Adolf von Harnack s-a născut la 7 mai 1851, în Dorpat, Estonia. Tatăl său, Theodosius Harnack, a fost profesor de teologie la Universitatea din Dorpat. La terminarea studiilor universitare, în 1874, Adolf devine preparator în istorie bisericească, iar după doi ani profesor extraordinarius la Leipzig. Este desemnat profesor plin în 1879, la Giessen.

Foarte timpuriu, Harnack este atras de abordarea istorico-criticistă a școlii din Tiibingen, care își propunea descifrarea structurilor istorice în vederea înțelegerii mesajului creștin. De aici nu a mai fost decât un pas pentru apropierea de vederile lui Albrecht Ritschl, care susținea că o abordare a creștinismului ar trebui realizată în strânsă legătură cu mediul cultural din care acesta a apărut și s-a dezvoltat. Harnack depășește foarte repede și această atitudine și propune separarea dogmei (formularea ecleziastică a credinței creștine) de ceea ce el a numit „esența creștinismului”. Aceasta presupune evitarea oricăror speculații abstracte și a deducțiilor metafizice legate de fenomenul analizat. În plus, el invită la cercetarea surselor pe care se bazează cunoștințele noastre despre creștinism utilizând o metodă strict științifică bazată pe: verificarea faptelor, cercetarea încrucișată a referințelor istorice, verificarea autenticității bazei documentare etc.

În 1882 a inițiat publicarea unei serii de texte: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur* (Texte și cercetări asupra literaturii creștine timpurii). Harnack a contribuit cu 49 monografii la aceste serii. În 1886 a devenit profesor la Marburg, iar în 1889 profesor la universitatea din Berlin.

Între 1886 și 1889 își redactează monumentală sa operă, *Lehrbuch der Dogmen Geschichte* (Istoria dogmei), în șapte volume, în care își prezintă cuprinzătoarea teorie cu privire la dezvoltarea creștinismului și a dogmelor sale.

214

În 1902 Harnack fondează și devine primul președinte al Congresului Evanghelic-Social. Între 1905-1921 a fost director al bibliotecii regale; în tot acest răstimp a continuat să scrie și să predea. În 1914 primește un titlu nobiliar. Moare la 10 iunie 1930, la Heidelberg.

*Bibliografie selectivă:*

- *Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift* (1870). Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang. Hg. von Friedemann Steck. Berlin / New York 2003.
- *Das Wesen des Christentums*. Neuauflage zum fünfzigsten Jahrestag des Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann. Stuttgart, 1950.
- *Die Trennung von Kirche und Staat, die Ausbildung der zukünftigen Pfarrer und die Theologischen Fakultäten* (Gutachten von 1919) in: Delius (1965/66).
- *Kleine Schriften zur Alten Kirche*, 2. Bde., hg. von Jürgen Dummer. Leipzig, 1980.
- *[Wahlvorschläge für Emil Schilrer, Albert Hauck, Julius Wellhausen, Karl Holl, Erich Klostermann und Hans Lietzmann]* in: Christa Kirsten (Hg.): *Die Altertumswissenschaften an der Berliner Akademie*. Wahlvorschläge zur Aufnahme von Mitgliedern von F. A. Wolf bis zu G. Rodenwaldt 1799-1932. Berlin 1985.
- *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Neue Studien zu Marcion. Darmstadt 1996
- *Protokollbuch der Kirchenväter-Kommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1897-1928*. Diplomatische Umschrift von St. Rebenich. Einleitung und kommentierende Anm. von Chr. Markschies. Berlin/New York, 2000.
- „Auswählen, Verwalten, Dienen ...”. *Dienstprotokolle aus der Amtszeit Adolf von Harnacks an der Königlich-Bibliothek / Preussischen Staatsbibliothek 1905 bis 1921*. Bearbeitet und kommentiert von Friedhilde Krause. Wiesbaden, 2001.
- *Reden und Aufsätze nach der zweiten Auflage herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Ulrich Volp*. Mandelbachtal/ Cambridge 2001.
- *Wissenschaftspolitische Reden und Aufsätze* Hg. von Fabian Bernhard. Hildesheim/Zürich/New York, 2001.

215

- *Konzept für die Rede am Sarge Ernst Troeltschs*: Friedrich-Wilhelm Graf (Hg.): Ernst Troeltsch in Nachrufen. Göttersloh, 2002.
- *Sprüche und Reden Jesu: die zweite Quelle des Matthäus und Lukas* (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament); Leipzig, Hinrichs, 1907.



## Cuprins

|   |     |
|---|-----|
| în loc de cuvânt înainte.....   | 5   |
| Introducere.....  | 7   |
| CAPITOLUL 19  |     |
| Nevoile și forțele motrice care au dus la formarea Noului testament.....  |     |
| §1. Cum a ajuns Biserica la un al doilea Canon de scrieri autorizate, în afara de Vechiul Testament?.....   |     |
| §2. De ce Noul Testament conține și alte cărți în afară de Evangheliile și de ce apare ca o compilație din două părți („Evangeliul” și „Apostolul”)?.....   |     |
| §3. De ce conține Noul Testament patru Evangheliile și nu doar una?.....  |     |
| § 4. De ce s-a păstrat doar o singură Apocalipsă în Noul Testament? De ce nu mai multe - sau nici una?.....   |     |
| § 5. A fost Noul Testament creat în urma unui efort conștient? Și cum au ajuns Bisericile la un Nou Testament comun?.....   | 91  |
| CAPITOLUL II  |     |
| Consecințele creării Noului Testament .....   | 109 |
| §1. Noul Testament s-a emancipat imediat de circumstanțele originii sale, și s-a cerut să fie considerat ca un dar al Duhului Sfânt. El a ocupat o poziție independentă, alături de Simbolul de Credință; a început imediat să ..   |     |
| 9   |     |
| 11  |     |
| 45 68   |     |
| 81  |     |
| 217   |     |
| exercite o influență asupra dezvoltării doctrinei, și a devenit în principiu stâlpul și măsura vieții creștine.....   | 110 |
| § 2. Noul Testament a întărit Revelația istorică printr-o a doua proclamare scrisă a acestei Revelații, conferindu-i astfel o poziție de mai mare autoritate.....   | 115 |
| § 3. Noul Testament a ocrotit statutul de carte a Bisericii a Vechiului Testament, dar l-a împins într-o poziție subordonată, complicând astfel foarte mult concepția Canonului Sfintei Scripturi.....  | 118 |
| § 4. Noul Testament ne-a păstrat cea mai valoroasă parte a literaturii creștine primare; în același timp, a împins în uitare marea majoritate a operelor timpurii, limitând și transmiterea scrierilor mai târzii.....  | 122 |
| § 5. Deși Noul Testament a pus capăt producției de scrieri creștine autorizate, el a defrișat calea pentru activitatea teologică și pentru scrierile creștine obișnuite.....  | 128 |
| § 6. Noul Testament a pus în umbră adevărata origine și semnificație istorică a scrierilor pe care le conținea; dar pe de altă parte, îndemnând oamenii să le studieze, a dus la crearea unor condiții favorabile pentru tratamentul critic adecvat și interpretarea corectă a acestora.....                      | 130 |
| § 7. Noul Testament a ținut în frâu fabricarea de evenimente imaginare în ceea ce privește istoria vieții și învierii lui Hristos, fie ea liberă sau copiind modele existente; însă a dat naștere sau cel puțin a încurajat creația intelectuală de lucruri în domeniul Teologiei și al Mitologiei teologice..... | 134 |
| 218   |     |
| § 8. Noul Testament a jucat un rol în delimitarea unei perioade deosebite a Revelației creștine, conferind astfel într-un fel un statut inferior creștinilor din timpurile ulterioare; cu toate acestea a menținut vie cunoașterea idealurilor și pretențiilor Creștinătății primare.....                         | 136 |
| § 9. Noul Testament a încurajat și a finalizat identificarea fatală a Cuvântului Domnului cu învățăturile Apostolilor, dar pentru că a înălțat învățăturile lui Pavel pe un loc de mare cinste, a introdus în istoria Bisericii un ferment deosebit de fertil.....  | 139 |
| § 10. Biserica și-a constituit din Noul Testament o nouă armă prin care să se delimiteze de orice erezie ca necreștină; dar pe de altă parte și-a găsit în acesta o instanță morală față de care a apărut din ce în ce mai defectuoasă.....   | 142 |
| § 11. Noul Testament s-a constituit într-o piedică în calea impulsului natural de a da conținutului religiei o expresie simplă, clară și logică; dar, pe de altă parte, a salvat doctrina creștină de la a deveni o simplă filozofie a religiei.....  | 145 |

## ANEXE

|  |     |
|--|-----|
| Anexa 1 - Prologurile marcionite ale Epistolelor lui Pavel.....  | 153 |
| Anexa 2 - Precursori rivali ai Noului Testament.....   | 157 |
| Anexa 3 - Începuturile concepției despre Instrumentum Novissimum; speranța unei Evangelium Aeternum; citania publică și recunoașterea cvasi-canonică a istoriilor Martirilor în Biserică.... | 171 |
| Anexa 4 - Folosirea Noului Testament în bisericile din Cartagina și Roma pe vremea lui Tertullian.....   | 182 |
|  | 219 |
| Anexa 5 - Denumirea de "Instrumentum" ("Instrumentas") pentru Biblie.....  | 194 |
| Anexa 6 - Un rezumat și o critică a rezultatelor analizei lui Zahn asupra originii Noului Testament.....   | 203 |
|  | 220 |

### în colecția FIAT LUX au apărut:

WILHELM BOUSSET PAUL TILLICH PAUL TILLICH ADOLF VON HARNACK  
Legenda Antihristului Căderea temeliei Dinamica credinței Originea Noului Testament

### în curs de apariție:

OSCAR CULLMANN  
PAUL TILLICH ROBERT BULTMANN TEILHARD DE CHARDIN JEAN DANIELOU  
REINHOLD NIEBUHR  
Nemurirea sufletului sau învierea trupurilor?  
Curajul de a fi  
Kerygma și mit  
Mediul divin

### Biserica începuturilor

#### Dincolo de tragedie

EDITURA Î&\* HERALD

O.P. 10 - CP. 33

București - Sector II

Tel/637.30.30; 637.25.25; Fax 637.38.38

e-mail: [office@edituraherald.ro](mailto:office@edituraherald.ro)

[www.edituraherald.ro](http://www.edituraherald.ro)

Comanda 13/2007 Coli tipar: 14; Format 16/54 x 84

Tiparul executat la **S.C. LUMINA TIPO s.r.l.**

str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București tel./fax 211.32.60; tel.

212.29.27 E-mail: [office@luminatipo.com](mailto:office@luminatipo.com)

[www.luminatipo.com](http://www.luminatipo.com)

## FIAT LUX

Pentru Harnack cercetarea originii Noului Testament se transformă într-o istorie a lucrurilor ce s-au întâmplat și a celor ce nu au ajuns să se întâmple niciodată, în care, în mod paradoxal, rolul scenariilor eșuate este la fel de important pentru înțelegerea particularităților Noului Testament ca și faptele în sine.

Lucrarea este înțesată de întrebări: de ce sunt patru Evanghelii și nu doar una; de ce s-a păstrat și Vechiul Testament alături de cel Nou; de ce Noul Testament conține, în afară de Evanghelii, și scrieri apostolice etc. - iar întrebările sunt în sine un câștig la fel de mare ca și răspunsurile pe care le oferă. Lectura cărții rămâne rodnică chiar și pentru un neinițiat, deși pe alocuri erudiția autorului este copleșitoare.

Chiar dacă se vrea o geometrie a ideilor prin precizia ei, istoria lui Harnack rămâne totuși un exercițiu de gândire viu, care lucrează cu materiale vii. Astfel, ea devine utilă pentru apropierea de Noul Testament ca lucru viu.

*Gabriela Badea*

5"948417200062

ISBN (13) 978-973-7970-95-0

EDITURA.